Nel 1960, l'Assemblea Generale dell'ONU adotta la Dichiarazione sulla concessione dell'indipendenza ai paesi e ai popoli coloniali. A partire da allora, i paesi africani hanno conosciuto più di trent'anni di sviluppo. Non sempre, però, i risultati sono stati all'altezza delle aspettative. Come descrivere e comprendere oggi le relazioni esistenti tra le istituzioni dello sviluppo, pubbliche o private, e le popolazioni locali cui si rivolgono?
La socioantropologia considera lo "sviluppo" una forma particolare di cambiamento sociale, che un insieme complesso di agenti (ONG, agenzie nazionali e internazionali, esperti, tecnici) cerca di promuovere presso "gruppi bersaglio" diversi fra loro e che evolvono secondo dinamiche proprie. Il fenomeno è particolarmente importante in Africa, per il ruolo svolto dai flussi di "aiuto" e da "progetti" di ogni tipo.
Razionalità, strategie, mediazioni, modalità di azione economica, innovazioni... sono le parole chiave di quest'opera di riferimento, che, con esempi tratti da ricerche sul campo, mostra come l'antropologia dello sviluppo possa contribuire a migliorare la qualità dei servizi che le istituzioni propongono alle popolazioni, consentendo una migliore comprensione delle logiche sociali.

Jean-Pierre Olivier de Sardan lavora presso il CNRS e l'Ecole des hautes études en sciences sociales. È stato presidente dell'Associazione euro-africana per l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e svolge attualmente ricerche presso l'Institut de recherche pour le développement di Niamey, Niger.

CULTURE E SOCIETÀ
Collana diretta da Ugo Fabietti

Jean-Pierre Olivier de Sardan
Antropologia e sviluppo
Traduzione di Annalisa D'Orsi

ISBN 978-88-6030-159-8

€ 26,50

www.raffaellocortina.it

J.-P. Olivier de Sardan Antropologia e sviluppo

Raffaello Cortina Editore

23

Jean-Pierre Olivier de Sardan
Antropologia e sviluppo

Collana diretta da Ugo Fabietti

VISIT…

www.raffaellocortina.it

Titolo originale
Anthropologie et développement.
Essai en socio-anthropologie du changement social
© 1995 Éditions Karthala

Traduzione
Annalisa D'Orsi

Copertina
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-159-8
© 2008 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2008

INDICE

Introduzione IX

PARTE PRIMA
La situazione attuale

1. Antropologia, sociologia, Africa e sviluppo: un breve bilancio storico 3
L'etnologia coloniale francese 4
Le reazioni: antropologia dinamica e/o marxista 7
La prospettiva sociologica: sociologia della modernizzazione e sociologia della dipendenza 10
L'analisi sistemica 12
La situazione attuale: le multirazionalità 18

2. Un rinnovamento dell'antropologia? 25
In soccorso alle scienze sociali? 26
Le "proprietà" dei "fatti dello sviluppo" 27
Due "punti di vista euristici" 29
L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e i campi dell'antropologia 34

3. Stereotipi, ideologie, rappresentazioni 39
Una "metaideologia" dello sviluppo 43
Le infraideologie: rappresentazioni 44
Cinque stereotipi 46
La verità relativa degli stereotipi: l'esempio della "cultura" 58
La propensione allo stereotipo: l'esempio dei "bisogni" 64

4. È possibile un'antropologia dell'innovazione? 67
L'innovazione in quanto processo di diffusione 70
L'innovazione in quanto socialmente definita 77
L'innovazione in quanto sperimentazione popolare 80
L'innovazione in quanto reinterpretazione 82
Combinare i punti di vista 86
L'innovazione in quanto "accesso" 91

5. Populismo dello sviluppo e populismo nelle scienze sociali: ideologia, azione, conoscenza 95
Il populismo ambiguo degli intellettuali 97
I poveri secondo Chambers 98
Il complesso populista dello sviluppo 100
Populismo morale 103
Populismo cognitivo e populismo metodologico 103
Populismo ideologico 105
Populismo e miserabilismo 106
Dove l'azione deve conciliare... 108
...e dove la conoscenza può contrapporre... 111
...la metodologia dovrebbe combinare! 113

PARTE SECONDA
Prospettive di ricerca

6. Rapporti di produzione e modalità di azione economica 117
Le società songhay-zarma sotto la colonizzazione: modo di produzione contadino e rapporti di produzione 118
La logica della sussistenza in epoca coloniale 120
Rapporti di produzione e trasformazioni contemporanee 125
Conclusioni 129

7. Progetti e logiche 131
Il contesto dell'interazione 133
I livelli di coerenza dei progetti 135
Le reazioni dei contadini 138
Due principi 141
Tre logiche fra le altre 143
Logiche strategiche e logiche di rappresentazione 148

8. Saperi popolari e saperi tecnico-scientifici 151
I saperi tecnici popolari 153
I saperi tecnici popolari: alcune proprietà 155
Saperi tecnici popolari e saperi tecnico-scientifici 159
Ambiti dei saperi e dispositivi 163

9. Mediazioni e brokeraggi 167
Gli agenti dello sviluppo 168
I broker 175
Il linguaggio-sviluppo 183

10. Arene e gruppi strategici 193
Lo sviluppo locale come arena politica 193
Conflitto, arena, gruppo strategico 197
Il modello ECRIS (Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques) 203

Conclusioni. Il dialogo fra ricercatori e operatori dello sviluppo 209

Bibliografia 229

INTRODUZIONE

Alcune semplici tesi possono riassumere il senso generale degli argomenti che tratteremo in questo libro.[1]

1. I processi e i fenomeni sociali associati a ciò che chiamiamo, in riferimento ai paesi del Sud, *sviluppo*, *politiche di sviluppo*, *operazioni di sviluppo*, *dispositivi di sviluppo*, *progetti di sviluppo* costituiscono un campo di ricerca a sé stante per l'antropologia e per la sociologia.

2. In questo ambito, in particolare, l'antropologia e la sociologia non possono essere distinte, e tanto meno contrapposte; in ogni caso, non una certa antropologia e una certa sociologia, purché si sia disposti ad ammettere che l'apporto di queste due scienze sociali strettamente correlate non ha nulla a che fare con il saggismo,[2] la filosofia, l'ideologia o la speculazione, ma deriva, al contrario, dall'indagine e dal campo, cioè, in altre parole, da ponderate procedure di ricerca empiriche.

3. Il dialogo e la cooperazione fra gli operatori e le istituzioni dello sviluppo, da un lato, e i socioantropologi dall'altro, per quanto difficile e intessuto di malintesi imputabili a entrambe le

1. Ringrazio Jean Copans, Jean-Pierre Jacob, Philippe Lavigne Delville, Pierre-Yves Le Meur, Elizabeth Paquot e Mahaman Tidjani Alou per avere accettato di leggere una prima versione di quest'opera e avermi messo a parte delle loro osservazioni e delle loro critiche. Questo lavoro deve molto anche alle discussioni svolte, nel corso degli anni e delle diverse imprese comuni, con Thomas Bierschenk e Jean-Pierre Chauveau.

2. Per "saggismo" si intende un modo di scrivere fondato non sull'indagine scientifica ma sulle idee o sugli stati d'animo dell'autore. [NdT]

parti e quasi inevitabili, è utile e necessario. Ma non può esistere una socioantropologia "applicata" dello sviluppo senza una socioantropologia "fondamentale" dello sviluppo. Gli studi, le stime, le perizie socioantropologiche commissionati dalle istituzioni dello sviluppo non devono essere rinchiusi nel ghetto di una ricerca a poco prezzo e interessata a far cassa. Piuttosto, devono essere collegati – in forme che sono ancora da trovare – alla socioantropologia "in generale" e alla socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo in particolare, e attingere da questi concetti, problematiche ed esigenze metodologiche.

4. Lo "sviluppo" è una delle molteplici forme assunte dal cambiamento sociale e non può essere dunque compreso se esaminato separatamente. L'analisi delle azioni dello sviluppo e delle reazioni popolari suscitate da queste azioni non può essere disgiunta dallo studio delle dinamiche locali, dei processi endogeni o dei processi "informali" di cambiamento. Allo stesso modo, la socioantropologia dello sviluppo è indissociabile dalla socioantropologia del cambiamento sociale.

5. La comprensione congiunta dei fatti dello sviluppo e dei fatti del cambiamento sociale può contribuire al rinnovamento delle scienze sociali. In ogni caso, la socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo non può esistere come disciplina a sé, separata dalla sociologia e dall'antropologia in generale. Essa mette in atto problematiche situate al cuore di queste discipline, si nutre delle loro nozioni e concetti, vi attinge l'ispirazione comparativistica.[3] La socioantropologia dello sviluppo si concentra, in particolare, sull'analisi delle interazioni fra attori sociali appartenenti a culture o a sottoculture diverse. Procede all'inventario dei vincoli cui essi sono assoggettati e cerca di decodificare le strategie che dispiegano nei limiti dei loro margini di manovra. Descrive le rappresentazioni e i sistemi di significato mobilitati dai gruppi sociali in interazione e studia le dinamiche di trasformazione di tali rappresentazioni e sistemi di significato.

3. Già Malinowski osservava, più di cinquant'anni fa: "Purtroppo in certi ambienti continua a sussistere l'opinione secondo la quale l'antropologia applicata è fondamentalmente diversa dall'antropologia teorica e accademica" (Malinowski, 1945, p. 23).

6. Il contesto di dominazione e disuguaglianza nel quale intervengono i processi di sviluppo mette in atto e in gioco ideologie, retoriche e pratiche di tipo "populista", sia per quanto riguarda gli operatori dello sviluppo sia per quanto riguarda i ricercatori. La socioantropologia dello sviluppo non si ritrae, ma deve rompere, per produrre conoscenze affidabili, con il "populismo ideologico" a vantaggio di quello che potremmo chiamare un "populismo metodologico".

Fermiamoci qui. Questo breve elenco di alcuni temi che saranno sviluppati nelle pagine che seguono mette in gioco termini dalle accezioni problematiche. Sviluppo, certo, ma anche socioantropologia, comparativismo, azione, populismo... Sono dunque indispensabili alcune precisazioni, in guisa di preambolo. Esse prenderanno in parte la forma di definizioni. Non si tratterà, tuttavia, di definizioni essenzialistiche o normative, tese a definire l'essenza delle cose (per esempio che cosa sarebbe "veramente" lo sviluppo...), ma solo di definizioni convenzionali di chiarificazione. La loro unica ambizione è fornire ai lettori le precise accezioni che questi termini assumeranno d'ora in poi nella prospettiva sviluppata in quest'opera (per esempio, il senso puramente descrittivo che intendo attribuire al termine "sviluppo").

SVILUPPO

Definirei dunque lo "sviluppo", in una prospettiva fondamentalmente metodologica, come insieme dei processi sociali indotti da operazioni volontaristiche di trasformazione di un ambiente sociale, intraprese per mezzo di istituzioni o di attori esterni a questo ambiente, i quali cercano tuttavia di mobilitarlo mediante un innesto di risorse e/o tecniche e/o conoscenze.

In un certo senso, contrariamente all'accezione cui siamo abituati, lo sviluppo non è un'entità la cui esistenza (o assenza) debba essere cercata presso le popolazioni coinvolte. Anzi, c'è sviluppo per il solo fatto che ci sono attori e istituzioni che assumono lo sviluppo come oggetto o come scopo e vi consacrano tempo, denaro e competenze professionali. È la presenza di una "configurazione di sviluppo" a definire l'esistenza stessa dello sviluppo.

Chiameremo "configurazione di sviluppo" questo mondo ampiamente cosmopolitico di esperti, burocrati, responsabili di ONG, ricercatori, tecnici, capiprogetto e agenti sul campo che vivono, in qualche modo, dello sviluppo altrui, e a questo scopo mobilitano o gestiscono notevoli risorse materiali e simboliche.

Eviteremo, inoltre, gli eterni dibattiti su "sviluppo e crescita", su cosa sia il "vero" sviluppo, se lo sviluppo sia uno scopo, una mistica, un'utopia, un bene, un male e così via. Che "funzioni" o "non funzioni", che sia positivo o negativo, interessato o disinteressato, lo sviluppo esiste, nel senso puramente descrittivo che abbiamo adottato, perché esiste tutta una serie di pratiche sociali che vengono indicate con questo termine. Per la socioantropologia dello sviluppo, quest'ultimo non è un ideale né una catastrofe ma, prima di tutto, un oggetto di studio. Una definizione del genere, per nulla normativa,[4] non significa, naturalmente, che ci si debba disinteressare di ogni giudizio morale o politico sulle diverse forme di sviluppo, anzi. Si tratta, tuttavia, di un problema diverso. La socioantropologia non può pretendere di "intervenire" in maniera positiva nei dibattiti morali o politici che riguardano lo sviluppo se non vi introduce conoscenze nuove e specifiche. Essa deve dunque darsi l'obbligo preliminare di studiare lo sviluppo in quanto "fenomeno sociale" come un altro, allo stesso titolo della parentela o della religione. (Tale era la posizione di Bastide già molto tempo fa: vedi Bastide, 1971.) Che cosa avviene, dunque, quando gli "sviluppatori" inducono un'operazione di sviluppo fra gli "sviluppati"?[5] Quali processi sociali sono messi in moto fra i molteplici attori e gruppi di attori che ne sono coinvolti direttamente o indirettamente? Come trovare, descrivere, interpretare i molteplici effetti non intenzionali che questi interventi multiformi e quotidiani nelle campagne e nelle città africane comportano, e che vengono designati con il termine sviluppo? Per rispondere a tali domande occorre mobilitare dimensioni analitiche diverse: si tratta, per esempio, di comprendere come operino sul campo gli agenti dello sviluppo (formatori agrari o infermieri...) – infatti, non sono semplici cinghie di trasmissione, e hanno proprie strategie –, così come si tratta di analizzare il modo in cui funziona "realmente" una ONG o la Banca Mondiale, oppure di studiare la corruzione nell'apparato statale, determinare le modalità di azione economica di una popolazione rurale, cogliere le forme locali della competizione politica o il ruolo che in essa esercitano le relazioni di parentela, oppure, ancora, mettere in luce la dinamica attraverso la quale si trasformano le concezioni e le semiologie popolari. In tutti i casi, solo l'indagine può permettere di descrivere, comprendere e analizzare le pratiche e le rappresentazioni connesse alle azioni di sviluppo e alle reazioni da esse suscitate. Per il socioantropologo non si tratta dunque di mettere il mondo a parte dei pensieri e delle considerazioni che lo sviluppo gli ispira, bensì di potenziare al massimo l'osservazione (e dunque padroneggiare gli strumenti concettuali e metodologici che la rendono pertinente) e ridurre al minimo i presupposti ideologici e le categorie precostituite.

Il settore dello sviluppo non è immune da punti di vista normativi, da *a priori* morali (che piovono da ogni parte), da retoriche ideologiche, proclamazioni chiassose, opinioni correnti e buone intenzioni... Ne è persino saturo. Di fronte agli "insuccessi" – la cui evocazione è diventata quasi rituale, quali che siano le motivazioni addotte –, di fronte alla crisi attuale in cui si dibattono economie africane sinistrate e apparati statali in sfacelo, i moralisti abbondano. Ora, non mancano tanto i buoni consigli o le cosiddette idee nuove, quanto la comprensione dei meccanismi realmente in atto e l'analisi dei processi sociali in gioco.

Per parafrasare e invertire la celebre frase di Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, il problema, per quanto riguarda lo sviluppo, è comprendere in che modo il mondo si trasformi, piuttosto che pretendere di trasformarlo senza darsi i mezzi per comprenderlo.

Le teorie macroeconomiche di tipo normativo continuano a predominare[6] in termini di "pensiero sullo sviluppo", di influen-

4. Quanto alle definizioni normative, che sono quelle abituali, se ne troverà in Freyssinet (1966) un elenco già datato ma esauriente, che da allora si è ampiamente arricchito...

5. Questa comoda espressione presenta alcuni svantaggi: può infatti indurre a pensare che si mettano nello stesso sacco tutti gli "sviluppatori" (oppure tutti gli "sviluppati"). L'interesse di una contrapposizione tanto generale è esclusivamente quello di sottolineare un incontestabile divario, che dipende da una prospettiva grossolana e poco sfumata: gli "sviluppatori" da una parte e gli "sviluppati" dall'altra non appartengono ai medesimi universi di vita e di significato (vedi *life world* in inglese). Chiaramente, in nessun caso si tratta di categorie omogenee.

6. Oggi queste teorie si riducono sempre più alle diverse correnti scaturite dal neoliberismo. Ciò a causa del naufragio delle vecchie scuole rivali (anche loro ma-

za politica e di assorbimento di fondi di studio e di ricerca. Ora, il meno che si possa dire è che non sono fondate su un'accurata conoscenza delle situazioni vissute dagli attori sociali "di base" e dei mezzi con cui questi ultimi gestiscono tali situazioni. Purtroppo, le retoriche populiste, le ideologie partecipative, le buone volontà umanitarie che si propongono alla stregua di alternative non sono affatto meglio informate. Non si può economizzare su analisi più specifiche, più intensive, più vicine alle situazioni sociali "reali". È qui che interviene, o dovrebbe intervenire, la socioantropologia. Il "punto d'impatto" delle politiche dello sviluppo sulle popolazioni coinvolte o, in altre parole, lo spazio sociale in cui occorre l'interazione fra operazioni di sviluppo (progetti di sviluppo o azioni di sviluppo) e "gruppi bersaglio" costituisce, in effetti, un livello strategico d'indagine per il quale la ricerca sul campo intensiva di tipo socioantropologico è particolarmente adatta. Si può così ottenere un "punto di vista" più vicino ai destinatari ultimi e ai fruitori reali o potenziali dello sviluppo, che tenga conto del modo in cui essi reagiscono alle operazioni di sviluppo intraprese nel loro interesse. Se insisto su questo livello più "micro" e "actor oriented",[7] in cui l'antropologia e la sociologia "qualitativa"[8] sono particolarmente a proprio agio, non è certo per negare l'importanza di studi più strutturali e "macro", ma perché l'interazione fra "sviluppatori/sviluppati", as-

croeconomiche e normative), in particolare quelle che erano legate al marxismo e che predicavano la rottura con il mercato mondiale.

7. È l'espressione utilizzata da Norman Long. "L'essenza di un approccio orientato agli attori è che i suoi concetti sono basati sulle esperienze e sugli apprendimenti di vita quotidiana di uomini e donne, siano essi poveri, contadini, imprenditori, funzionari o ricercatori" (Long, 1992a, p. 5).

8. Prendo in prestito questo aggettivo da alcuni sociologi americani (vedi Strauss, 1987, 1993), ma non senza riserve. In effetti, da una parte, "qualitativo" ha il merito di sottolineare che si può fare sociologia senza per questo farsi travolgere da ossessioni statistiche, sondaggi o questionari ("Ciò che non può essere quantificato esiste veramente, ha veramente delle conseguenze, può essere discusso e diventare oggetto di asserzioni e ipotesi": Bailey, 1973b, p. 11); dall'altra parte, tuttavia, "qualitativo" potrebbe lasciar intendere una certa disinvoltura nel considerare i problemi della rappresentatività o, peggio ancora, una mancanza di rigore... Chiaramente, la cosiddetta sociologia qualitativa e l'antropologia, perlomeno nello spirito di molti ricercatori, rivendicano lo stesso rigore (se non di più) della cosiddetta sociologia quantitativa, e non disdegnano né le cifre né le procedure di analisi sistematica, anzi (vedi Olivier de Sardan, 1995). Da questo punto di vista, non esiste una differenza epistemologica fra sociologia qualitativa e sociologia quantitativa, quanto piuttosto una complementarità fra differenti metodi di produzione dei dati.

soggettata a vincoli di tipo "macro" (rapporti di produzione, mercato mondiale, politiche nazionali, relazioni Nord-Sud ecc.), è un ambito di ricerca privilegiato se si vogliono comprendere tanto le logiche "reali" delle istituzioni dello sviluppo quanto le logiche "reali" dei produttori e delle popolazioni coinvolte. Noi ipotizziamo infatti (ma si tratta di un paradigma fondativo delle scienze sociali) che i discorsi pubblici, le politiche dichiarate, le strutture amministrative o giuridiche non coincidano sempre – anzi, tutt'altro – con le pratiche effettive, per quanto riguarda sia lo sviluppo sia gli altri aspetti della vita sociale.

SOCIOANTROPOLOGIA DELLO SVILUPPO

Per socioantropologia dello sviluppo intendo lo studio empirico e pluridimensionale dei gruppi sociali contemporanei e delle loro interazioni, in una prospettiva diacronica e attraverso l'analisi combinata delle pratiche e delle rappresentazioni. Concepita in tal modo, la socioantropologia si distingue tanto dalla sociologia quantitativa, fondata su indagini condotte mediante questionari, quanto dall'etnologia patrimonialistica, che si concentra sull'informatore privilegiato (preferibilmente un grande iniziato). Inoltre, si contrappone al saggismo speculativo nell'ambito della sociologia e dell'antropologia. La socioantropologia fonde le tradizioni della sociologia sul campo (la Scuola di Chicago) e dell'antropologia sul campo (l'etnografia) per tentare un'analisi intensiva e *in situ* delle dinamiche di riproduzione/trasformazione di insiemi sociali di natura diversa, tenendo conto, allo stesso tempo, dei comportamenti degli attori e dei significati che questi attribuiscono ai loro comportamenti.

Certo, si potrebbe anche utilizzare, come ho fatto in precedenza, solo il termine "antropologia", intendendolo in senso lato. "Antropologia" non significa in questo caso una sedicente scienza delle società "primitive" o "semplici" (che sarebbe il vecchio significato di "etnologia"), ma evoca piuttosto un approccio di campo e al tempo stesso comparativo alle società umane, quali che siano: un approccio intenso e trasversale al sociale, che è possibile riconoscere parzialmente in una certa sociologia. Per evitare ogni eventuale accusa di imperialismo disciplinare e sottolinea-

re questa profonda convergenza delle due "discipline"[9] – cosa tanto più necessaria in quanto si assume lo sviluppo come oggetto – mi sembra oggi preferibile utilizzare il termine "socioantropologia". Chiaramente, la convergenza epistemologica si estende anche alla storia (così come alle altre scienze sociali, alle scienze politiche e all'economia: vedi Passeron, 1991). Ma i temi della ricerca propriamente storica, diversamente dalla socioantropologia, si avvalgono essenzialmente di materiali in qualche modo "morti" e giustificano pertanto che si lasci la storia, in quanto disciplina, un po' in disparte. Dopo di che, la prospettiva diacronica, il ricorso alla "tradizione orale" e la contestualizzazione storica costituiscono le componenti indispensabili di ogni socioantropologia che sia degna di questo nome.

Lo sviluppo (inteso nel senso che abbiamo appena definito) è un campo privilegiato per la socioantropologia. In effetti, lo sviluppo fa intervenire molteplici attori sociali, tanto sul versante dei "gruppi bersaglio" quanto su quello delle istituzioni dello sviluppo. Il loro status professionale, le loro regole d'azione, le loro competenze, le risorse cognitive e simboliche e le loro strategie differiscono notevolmente. "Sul campo", lo sviluppo è la risultante di queste molteplici interazioni, che nessun modello economico può prevedere in laboratorio, ma di cui la socioantropologia può tentare di descrivere e interpretare le modalità.

Ciò implica un'abilità che non si può improvvisare. Il confrontarsi di svariate logiche sociali intorno ai progetti di sviluppo costituisce un fenomeno sociale complesso, che gli economisti, gli agronomi o la classe dirigente tendono a ignorare. Di fronte ai ripetuti scarti fra le condotte previste e quelle reali, di fronte alle derive che ogni operazione di sviluppo subisce a causa delle reazioni dei gruppi bersaglio, gli "sviluppatori" tendono a ricorrere a pseudonozioni antropologiche o sociologiche che assomigliano più a cliché e a stereotipi che non a veri e propri strumenti analitici. Vengono così chiamati in causa la "cultura" o i "valori" delle popolazioni locali per "spiegare" la loro costante propensione a non fare quello che si vorrebbe facessero, o la loro propensione a farlo a modo loro. È come spiegare l'inesplicato con l'inesplicabile. Questi concetti particolarmente sfocati, presi in prestito da un'antropologia da bazar, caratterizzano la sociologia "fai da te" di alcuni economisti[10] e agronomi. Ora, questi fiacchi riferimenti ai "fattori culturali" dimenticano molto spesso l'esistenza delle subculture, le diversità culturali interne a uno stesso gruppo sociale e il peso delle disuguaglianze sociali (età, genere, classi sociali, fra le altre) sulle norme e sui comportamenti. Dimenticano che la "cultura" è un costrutto sottoposto a incessanti processi sincretici e l'oggetto di lotte simboliche.

L'analisi delle interazioni fra "configurazione dello sviluppo" e popolazioni locali, come l'analisi delle diverse forme del cambiamento sociale, richiede un tipo specifico di competenze: quelle stesse che la sociologia e l'antropologia rivendicano, e che la socioantropologia intende mettere in atto. Ma la socioantropologia dello sviluppo è in grado di soddisfare tali aspettative? O, in altre parole, esiste veramente una socioantropologia dello sviluppo?

Vedremo più avanti come, dopo un certo stallo seguito alle opere precorritrici, alcuni lavori recenti permettano di rispondere affermativamente. E tuttavia, questa socioantropologia dello sviluppo resta marginale, tanto nel mondo dello sviluppo quanto in quello delle scienze sociali.

È vero che, soprattutto negli Stati Uniti, l'"antropologia applicata" ha ormai il suo posto al sole e che la "domanda sociale" rivolta ai sociologi e agli antropologi è venuta a costituire una grande tradizione (da prima della guerra, sono stati sollecitati in tutti i campi, da quello relativo alle riserve indiane a quello delle gang urbane). E tuttavia, per quanto riguarda il mondo dello sviluppo vero e proprio, le problematiche restano il più delle volte fruste,

9. Tuttavia, questo non vuol dire negare l'effetto delle pesantezze disciplinari e accademiche, le quali innalzano deplorevoli barriere fra sociologia e antropologia. Ne sono un esempio i rispettivi sistemi di riferimento basati sull'erudizione, che tendono a ignorare gli aspetti più vivaci della ricerca presso l'altro.

10. Di qui l'irritazione verso gli economisti espressa dal libro particolarmente polemico, ma non privo di verità, di Polly Hill (1986). Il problema posto è quello del ruolo assunto dagli economisti nell'orientamento dello sviluppo o della ricerca sullo sviluppo, e dello sdegno che frequentemente essi mostrano verso competenze di ordine socioantropologico. Qui non è in questione la dimensione economica dei problemi sociali legati al cambiamento sociale e allo sviluppo, che non può essere assolutamente ignorata dalla socioantropologia. L'antropologia economica (compresa quella che praticano o hanno praticato alcuni economisti situati ai margini della loro disciplina) e la sociologia economica (che negli Stati Uniti comprende numerosi economisti che rifiutano l'onda econometrica) sono ingredienti assolutamente fondamentali della "salsa" con cui la socioantropologia "condisce" lo sviluppo.

puramente descrittive e spesso ingenue, e rimangono tagliate fuori dai maggiori dibattiti teorici in corso nelle nostre discipline.[11]

Sul versante francofono, un rapido inventario dell'abbondante letteratura consacrata allo sviluppo mostra che la socioantropologia empirica dei fatti dello sviluppo costituisce un ambito limitato e ampiamente ignorato. In realtà, la maggior parte dei lavori classificati come sociologia o antropologia rimanda all'economia o all'ideologia, ovvero, per quanto riguarda quest'ultima, a considerazioni di tipo normativo o moraleggiante, più o meno legittimate da un certo vocabolario saccente, circa lo "sviluppo in generale" o la messa in conto di "fattori culturali di sviluppo".[12]

L'etichetta "scienze sociali dello sviluppo" si rivela il più delle volte ingannevole, e la socioantropologia dello sviluppo (nel modo in cui viene considerata e si intende promuovere in questa sede, ossia in quanto dotata di problematiche d'indagine solide e di strumenti d'interpretazione comprovati) è ampiamente ignorata. Basterà un esempio: tre opere recenti pubblicate in Francia, che pretendono di fare un bilancio, ciascuna a modo suo, del rapporto esistente fra scienze sociali e sviluppo, dimostrano di non conoscere affatto la socioantropologia dello sviluppo ed esibiscono apertamente la loro ignoranza (Choquet, Dollfus, 1993; Guichaoua,

11. Esistono diverse opere individuali che illustrano lo "stato dell'arte", basate essenzialmente sulla letteratura nordamericana, in cui si riflette questa difficoltà di distinguere linee di forza chiare e veri e propri "programmi di ricerca": vedi Hoben (1982), Chambers (1987), Arnould (1989), Ranc (1990). A queste se ne possono aggiungere molte altre collettive, le quali, pur presentando diverse riflessioni generali o esperienze particolari in antropologia applicata, non riescono a dissipare tale impressione (Cochrane, 1971; Oxaal, Barnet, Booth, 1975; Pitt, 1976; Grillo, Rew, 1985; Green, 1986; Horowitz, Painter, 1986; Cernea, 1986; Hobart, 1993). Questa relativa povertà concettuale contrasta con l'esistenza di manuali e scritti metodologici americani di antropologia applicata (vedi Partridge, 1984, e la rivista *Human Organization*).

12. Ne è testimone una recente bibliografia (Kellermann, 1992): le opere analizzate, che si ritiene diano conto della "dimensione culturale dello sviluppo", rientrano fondamentalmente nel campo del saggismo e, soprattutto, nessuna di esse si rifà a una socioantropologia empirica dello sviluppo. La già datata bibliografia di Jacquemot (1981) si avvaleva ampiamente di riferimenti sociologici e antropologici, ma si può constatare facilmente che in quell'epoca l'approccio dei sociologi era molto "macro" mentre quello degli antropologi era molto "fuori dallo sviluppo" (vedi capitolo 1). La bibliografia stabilita da Jacob (1989) resta a oggi la sola a prendere in considerazione opere e articoli che rientrano nel campo della socioantropologia dello sviluppo. Si tratta anche di uno di quei rari lavori che cercano, come la presente opera, di unire le risorse francofone e anglofone.

Goussault, 1993; Rist, 1994): in nessuna di queste opere vengono mai evocati i lavori in francese che rientrano nell'orientamento che qui sosteniamo, né i lavori europei in inglese che vi si apparentano maggiormente (Long, 1989; Long, Long, 1992; Elwert, Bierschenk, 1988). Ciò risulta ancora più sorprendente nel momento in cui si parla della "sfarzosa antropologia applicata nordamericana" contrapposta alla "modesta antropologia dello sviluppo" francofona e alla sua "grande povertà teorica" (Guichaoua, Goussault, 1993, p. 103). Quanto alla posizione di Kilani (in Rist, 1994), il quale contesta la possibilità stessa di un'antropologia dello sviluppo, essa si fonda su deplorevoli confusioni. L'antropologia dello sviluppo viene sistematicamente rimandata all'antropologia applicata. Le pecche che Kilani denuncia con tanto vigore derivano da malintesi che finiscono inevitabilmente per insinuarsi fra conoscenza e azione, qualunque sia il campo considerato. Esse non possono essere imputate all'antropologia affermando che si sarebbe resa colpevole di occuparsi dei processi sociali dello sviluppo. Peraltro, Kilani lancia la sua accusa contro l'antropologia dello sviluppo – quella di soggiacere all'"ultima moda", aderendo alle ideologie dello sviluppo (1994, p. 29) – di punto in bianco, senza darsi la pena di avanzare prove. Ma in questo modo egli dimostra, piuttosto, di non conoscere i lavori che si sono accumulati nel corso degli ultimi vent'anni... D'altronde, egli trae pretesto dal fatto che lo "sviluppo" non è un concetto sociologico e che non ha altro statuto se non quello di designare una realtà esterna all'antropologia, come lo sport, la città o la vecchiaia (*ibidem*, p. 20). Indubbiamente, lo "sviluppo" non è un concetto. Ma è, giustamente, questo statuto di "oggetto" che permette di parlare di antropologia dello sviluppo senza far proprie le rappresentazioni degli "sviluppatori". Si può fare antropologia urbana senza trasformare la città in un concetto e senza assumere l'ideologia degli urbanisti! Kilani, d'altronde, rimprovera a questo oggetto di essere eterogeneo, e di non permettere "visioni complessive", sviluppi teorici coerenti che sarebbero il segno distintivo della vera antropologia (*ibidem*, p. 27). Ma è proprio questa eterogeneità dei fatti dello sviluppo a costituire l'interesse dell'antropologia dello sviluppo. L'antropologia dovrebbe forse ridursi a studiare solo gli oggetti coerenti per natura? In questo caso sarebbe l'essenza stessa della vita sociale, che è altrettanto eterogenea, a sfuggirle!

La marginalità della socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo sulla scena pubblica dello sviluppo è dunque anche una marginalità sulla scena pubblica della ricerca nelle scienze sociali. E tuttavia, così come le istituzioni dello sviluppo avrebbero tutto da guadagnare dalla collaborazione con una socioantropologia attiva, sarebbe nell'interesse della ricerca nelle scienze sociali tener conto della socioantropologia dello sviluppo. Sappiamo, infatti, da tempo che le differenti reazioni di una società (o delle sue diverse componenti) a un intervento esterno costituiscono uno dei migliori indici della dinamica delle sue strutture specifiche, uno strumento di analisi privilegiato dei comportamenti sociali.[13] Si tratta semplicemente di mettere in atto, per quanto riguarda i fatti sociali dello sviluppo, la funzione "comprensiva" delle scienze sociali. Queste ultime non hanno forse il compito di rendere intelligibili o di interpretare comportamenti o pratiche apparentemente incomprensibili, oppure interpretati in modo distorto a causa di pregiudizi, ideologie o interessi particolari? L'analisi delle pratiche sociali effettive che operano in un progetto di sviluppo porrà l'accento, inoltre, sullo sfasamento inevitabile fra i diversi "interessi" e "razionalità" che reggono le azioni degli operatori dello sviluppo e i diversi "interessi" e "razionalità" che regolano le reazioni delle popolazioni interessate.

Non è un caso se diversi lavori contemporanei di socioantropologia dello sviluppo presentano una certa aria di famiglia, al di là delle frontiere accademiche e linguistiche. Non esiste, tuttavia, alcuna concertazione né alcun effetto "di scuola". Risulterebbe infatti ben difficile individuare una griglia d'interpretazione già pronta, funzionalistica, sistemica, liberale, marxista o altro. La socioantropologia dello sviluppo non presenta in questo senso un paradigma unificato. E tuttavia, qua e là, sono poste le stesse domande: perché queste "derive" fra un progetto di sviluppo e la sua attuazione? Come si articolano vincoli e margini di manovra?

Numerosi lavori attuali di socioantropologia dello sviluppo partono dagli stessi postulati: le pratiche popolari hanno un senso che è opportuno indagare. Essi condividono lo stesso scetticismo: le spiegazioni "ideologiche", le teorie generali, le argomentazioni

13. Vedi Bastide (1971) o Balandier (1971).

sostenute dalle istituzioni dello sviluppo non sono soddisfacenti. Tali lavori si organizzano intorno a un medesimo asse: la ricerca delle differenze, delle disuguaglianze e delle contraddizioni in quanto strumenti di analisi privilegiati della realtà sociale. Essi tentano tutti di conciliare l'analisi delle strutture che limitano l'azione e l'identificazione delle strategie e delle logiche che sottendono i comportamenti e le rappresentazioni degli attori sociali.

Di fronte alle semplificazioni operate da tutte le ideologie dello sviluppo, fondate necessariamente su presupposti di tipo consensuale,[14] la socioantropologia dello sviluppo afferma immediatamente la complessità del sociale e la divergenza degli interessi, delle concezioni, delle strategie o delle logiche dei diversi "partner" (o "avversari") che lo sviluppo mette in relazione. Divergenza, tuttavia, non significa necessariamente scontri dichiarati e conflitti aperti. Al contrario, la quotidianità dello sviluppo è fatta di compromessi, interazioni, sincretismi e negoziazioni (ampiamente informali e indiretti). È intorno a tali nozioni, che non escludono affatto – anzi, il contrario – i rapporti di forza, che vanno cercate le spiegazioni degli effetti "reali" delle azioni dello sviluppo sugli ambienti che esse intendono modificare. Ciò implica rompere tanto con i "modelli" di spiegazione dualistici, quanto con gli schemi strutturalistici o con le invocazioni culturaliste.

COMPARATIVISMO

Non sarà che ogni situazione locale, ogni operazione di sviluppo esige un'analisi specifica e che nessuna "legge" può essere tratta dall'infinita varietà dei contesti sociali concreti? Sì e no. Sì, nel senso che ogni "campo" è una combinazione particolare di vincoli e di strategie che solo un'analisi specifica può decifrare. No, nel senso che alcuni vincoli sono comuni o simili: a partire dalle condizioni ecologiche, dalle modalità d'inserimento nell'economia mondiale, dai rapporti di produzione o dai regimi politici possono essere costituite delle tipologie. Allo stesso modo, al di là della particolarità dei casi e dei contesti specifici, le logiche economiche (per esempio minimizzare le "uscite" monetarie), so-

14. A qualsiasi livello (villaggio, classe, nazione, Terzo Mondo, umanità...) e secondo diverse forme di legittimazione (morali, religiose, politiche, scientifiche...).

ciali (per esempio, le reti di reciproco sostegno familiare) o simboliche (per esempio, i codici del consumo ostentatorio oppure le modalità di riconoscimento sociale fondate sulla redistribuzione) spesso coincidono.

Probabilmente, un progresso decisivo per la socioantropologia sarà innescato dal ricorso ad analisi comparative rigorose, che il moltiplicarsi degli studi dovrebbe rendere possibile, proponendo finalmente materiali di campo fra loro compatibili,[15] ovvero ricavati da una stessa problematica di ricerca. Ciò contrasta tanto con le monografie descrittive dei vecchi etnografi quanto con le "applicazioni" delle teorie a un terreno-pretesto, con le generalizzazioni improprie, le estrapolazioni frettolose e con le teorie "grand'angolo" che selezionano le "illustrazioni" interessanti e dimenticano i controesempi.

A questo scopo saranno necessari alcuni concetti comuni o apparentati. Con ciò non intendo *concetti-teorie*, integrati in paradigmi duri e funzionanti per mezzo di verifiche o di riscontri (come, per esempio, il concetto di "modo di produzione", indissociabile dalla teoria marxista). Intendo, piuttosto, *concetti esplorativi*, che permettano di produrre dati nuovi e comparabili senza eccedere in interpretazioni preprogrammate: *saperi tecnici popolari, logiche, brokeraggio, arena, gruppi strategici* sono tutti concetti esplorativi che verranno evocati in questa sede e che possono garantire alla socioantropologia dello sviluppo una certa comparabilità.

Ciò non dispensa dal ricorrere anche a *concetti*, termini più o meno sfocati e *passe-partout* che hanno il merito di designare campi d'indagine, porzioni di realtà che è comodo specificare, senza alcuna pretesa analitica: *innovazione* costituirà un esempio di tali concetti, necessari per quanto ambigui.

Il comparativismo inerente alla socioantropologia dello sviluppo si fonda d'altronde su due caratteristiche proprie del suo oggetto: il multiculturalismo delle situazioni dello sviluppo e la trasversalità delle rappresentazioni e delle pratiche degli attori sociali impegnati in queste situazioni.

15. Avere abbozzato tale corpus fu il grande merito delle valutazioni commissionate dall'effimero Ufficio delle Valutazioni dei Servizi di Cooperazione e Sviluppo del ministero degli Affari Esteri francese (vedi Freud, 1985, 1986, 1988; vedi anche, per degli esempi tratti da queste valutazioni, Pontié, Ruff, 1985; Yung, 1985).

Multiculturalismo

Le situazioni dello sviluppo mettono a confronto, da un lato, una cultura in buona parte cosmopolitica e internazionale, quella della "configurazione dello sviluppo", a sua volta declinata in sottoculture (esse stesse transnazionali) da parte di clan diversi basati sull'ideologia o sulla professione, i quali agiscono ciascuno in maniera pressoché identica ai quattro angoli del pianeta; dall'altro lato, una grande varietà di culture e di sottoculture locali.[16] Per quanto i risultati di tali confronti siano in larga misura imprevedibili, si possono tuttavia identificare delle costanti e delle invarianti. Alcuni dei concetti esplorativi indicati sopra (come brokeraggio, saperi tecnici popolari o logiche) hanno questa ambizione.

Trasversalità

Potremmo certamente concepire che la socioantropologia dello sviluppo si suddivida in diverse sottodiscipline, riflesso dei differenti tipi di intervento che essa studia: sviluppo rurale, sanità, giovani e città ecc. Ogni operazione di sviluppo passa infatti attraverso filtri istituzionali e tecnici i quali la collocano in un certo campo professionale piuttosto che in un altro, per quanto integrato sia lo sviluppo in questione. Al di là della retorica generale, fondamentalmente lo sviluppo non esiste se non nella forma di esperti specializzati, organizzazioni specializzate, linee di bilancio specializzate, che si tratti di sanità, ambiente, produzione agricola, riforma amministrativa, decentramento o promozione delle donne... Competenze, pianificazione, finanziamenti, amministrazione: lo sviluppo non può sottrarsi alla divisione in settori. La socioantropologia potrebbe avere buone ragioni per seguire la configurazione dello sviluppo nelle sue specializzazioni, anche solo per tenere nel debito conto la "base materiale" degli interventi e i "dispositivi" sui quali poggiano: i vincoli di un intervento di ristrutturazione idroagricola non sono quelli di una campa-

16. A suo modo, Foster aveva già sottolineato questa dimensione culturale dei processi di sviluppo: "Nei programmi di sviluppo entrano in contatto persone che rappresentano due o più sistemi culturali [...]. La differenza fra questi due mondi è significativa, sia essa di tipo culturale o subculturale. In entrambi i casi, il tecnico condivide non soltanto le forme culturali e sociali del paese da cui proviene, ma anche quelle del gruppo professionale che rappresenta" (Foster, 1962, p. 5).

gna di vaccinazione. Ma gli attori sociali "dal basso" e, in particolare, i "clienti" delle istituzioni dello sviluppo, non si preoccupano di tali divergenze. Pratiche e rappresentazioni sfuggono ai ritagli settoriali: messo a confronto con un progetto di cooperativa o con un centro di salute comunitario, uno stesso contadino reagisce spesso (ma non sempre) mettendo in atto logiche d'azione identiche o facendo riferimento a norme sociali analoghe. L'inevitabile divisione in settori delle istituzioni o degli interventi contrasta dunque con la trasversalità dei comportamenti delle popolazioni bersaglio.

La trasversalità popolare si contrappone inoltre al frazionamento dello sviluppo su un asse diacronico, dal punto di vista del rapporto con il tempo. Per i suoi animatori, un progetto occupa tutto lo spazio-tempo. È centrale, onnipresente, unico. Per i contadini è passeggero, relativo, accessorio, e si inserisce in una catena di interventi successivi. Chi realizza un progetto consacra il 100 per cento della sua attività professionale a un settore di attività che spesso non riguarda che una piccola parte del tempo del produttore cui sono dirette. Numerosi malintesi sorgono da questa radicale differenza di posizione.

Ci si potrebbe anche interrogare sulla divisione in settori non più a partire dalle differenze proprie delle istituzioni dello sviluppo ma da quelle che occorrono nelle scienze sociali. Infatti, anche l'antropologia, per esempio, ha le proprie sottodivisioni, più o meno latenti oppure esplicite. L'antropologia economica si occupa dei rapporti di produzione, dei modi di produzione, della piccola produzione commerciale e del commercio informale. L'antropologia politica prende in esame il potere locale, i sistemi di clientela, le forme della rappresentanza politica. E così via. Ma anche in questo caso potremmo opporre la stessa argomentazione. Gli attori sociali passano incessantemente dal registro economico a quello politico, per non parlare del simbolismo, del linguaggio o della religione. Di fronte al cambiamento in generale e allo sviluppo in particolare, le pratiche e le rappresentazioni delle popolazioni mobilitano tutti i registri possibili, e nessuno di questi può essere escluso *a priori* o squalificato in anticipo: non quello economico (con i suoi rapporti di produzione e le sue modalità di azione economica) né quello politico (con le sue relazioni di dominio e le sue strategie di potere) né quello sociale, simbolico o religioso.

La socioantropologia dello sviluppo non può essere scomposta in sottodiscipline: la trasversalità dei suoi oggetti è indispensabile al suo disegno comparativistico. *Una socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo è contemporaneamente un'antropologia politica, una sociologia delle organizzazioni, un'antropologia economica, una sociologia della comunicazione, un'antropologia delle rappresentazioni e dei sistemi di significato.* È in quanto tale che, per esempio, essa prenderà come oggetto tanto le interazioni tra infermieri e pazienti quanto le interazioni fra formatori e contadini, e dunque descriverà e analizzerà le rappresentazioni e le istituzioni degli uni e degli altri, e i sistemi di vincoli all'interno dei quali essi rispettivamente evolvono.

Tuttavia, affermare l'unità di una disciplina o di una sottodisciplina, definendo di conseguenza il campo comparativo che essa si autorizza ad abbracciare, è sempre un'operazione ambivalente e relativa. Oltre a essere utile nel delimitare territori, oltre a rimandare in parte a strategie professionali, tale operazione può anche implicare interessi di corporazione oppure sfociare in dibattiti metafisici. L'ambizione comparativa della socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo, quale viene qui definita, si basa sulla relativa autonomia del suo oggetto e su un insieme di problematiche situate all'interfaccia dell'antropologia e della sociologia. La mia prospettiva è dunque parzialmente distinta da quella di Augé, per esempio, il quale rivendica l'unità di principio dell'antropologia (e della sola antropologia) in contrapposizione alle specializzazioni eccessive fondate sulla costituzione di sottodiscipline in funzione del loro oggetto. È su questa base che Augé rifiuta ogni rivendicazione di indipendenza da parte dell'antropologia medica (Augé, 1986). Io propongo invece una posizione più sfumata, che personalmente credo più realistica. Senza spingersi sino a una specializzazione eccessiva e a un frazionamento infinito, e senza rimettere in questione la profonda unità epistemologica delle scienze sociali e la profonda unità metodologica della socioantropologia, bisogna pur ammettere una certa "influenza" degli oggetti sulla costituzione dei saperi nonché l'esistenza di una relativa autonomia dei campi di comparazione (transdisciplinari o sottodisciplinari) che ne derivano. Questi campi comparativi possono essere definiti su molteplici basi, il più delle volte regionali o tematiche. Le

"aree culturali" (Africa, Sud-Est asiatico o società rurali europee...) sono pertanto una delle possibili dimensioni di questa relativa autonomia determinata dall'oggetto. I tagli tematici (sociologia dell'educazione, antropologia della religione o socioantropologia dello sviluppo...) ne costituiscono un'altra. Questi due modi di "semispecializzazione determinata dagli oggetti" sono alla base di ogni comparazione contestualizzata (e non c'è nulla di incompatibile fra loro). Peraltro (mi unirò ad Augé su questo punto), l'autonomia di questi campi comparativi non può che essere relativa, e ogni proclamazione d'indipendenza sarebbe perciò assurda e sterile.

Riassumendo quanto detto, l'approccio comparativo che fonda l'autonomia relativa della socioantropologia dello sviluppo mi sembra fondarsi sul legame fra tre componenti fondamentali e indissociabili: (1) un oggetto particolare e specifico (i processi sociali di cambiamento, al contempo endogeni e indotti); (2) una problematica alimentata dall'insieme dei dibattiti contemporanei in corso nelle scienze sociali (che vanno ben oltre la sola antropologia); (3) una metodologia di produzione dei dati radicata nella tradizione antropologica e nella cosiddetta sociologia qualitativa, che tenga conto di tutte le dimensioni della realtà vissuta dagli attori sociali (trasversalmente rispetto ai tagli tematici abituali delle scienze sociali).

AZIONE

In questo lavoro ci occuperemo solo di sfuggita dei problemi relativi all'azione, e cioè all'"applicazione" vera e propria della socioantropologia dello sviluppo (ne parleremo solo nelle conclusioni, nella forma particolare delle relazioni fra ricercatori in scienze sociali e operatori dello sviluppo). Questo non per spregio o perché sottovalutiamo tali problemi, che riguardano l'inserimento dei socioantropologi nei programmi di sviluppo o il loro ruolo nell'ambito degli studi, della valutazione o dell'*expertise*. Non condivido, infatti, l'atteggiamento altezzoso di numerosi ricercatori nei confronti dei "professionisti dello sviluppo" e ritengo che un capoprogetto, un formatore agrario o un medico "valgano" tanto quanto un sociologo o un antropologo.

Non penso neppure che il ruolo pratico delle scienze sociali debba ridursi alla sola funzione critica e contestatrice. Non che quest'ultima non sia importante, sia chiaro. Ma la modestia del riformismo, in materia di sviluppo come altrove, è altrettanto nobile dell'orgoglio della denuncia. C'è posto per entrambi. Il miglioramento della qualità dei "servizi" proposto dalle istituzioni dello sviluppo alle popolazioni non è un obiettivo che si debba sdegnare. E da parte sua – una parte modesta ma reale –, la socioantropologia dello sviluppo può contribuire a questo miglioramento.

Ma è solo la qualità delle sue procedure di conoscenza a permetterle di recare un contributo all'azione. È questo il motivo per cui mi sono concentrato su questa funzione di conoscenza e sui suoi prerequisiti, nella misura in cui essa costituisce il "biglietto d'ingresso" della socioantropologia dello sviluppo nel campo dell'azione e il mezzo per mettere in guardia contro le trappole delle derive ideologiche, delle quali il populismo non è la minore.

Marc Augé scriveva, già molto tempo fa, che "lo sviluppo è all'ordine del giorno dell'etnologia: essa non deve 'guidarlo', ma deve studiarlo, nelle sue pratiche, strategie e contraddizioni" (Augé, 1973, p. 251). Riconosco con Augé l'imperativo dello studio, ma non condivido il suo rifiuto *a priori* di ogni "guida", ovvero di ogni aiuto all'azione. Lo studio, insieme ad altri fattori, costituisce semplicemente la condizione di un eventuale (e necessariamente modesto) orientamento.

POPULISMO

Per "populismo" intendo qui una particolare relazione fra gli intellettuali (associati alle fasce e ai gruppi sociali privilegiati) e il popolo (ovvero le fasce e i gruppi sociali dominati), relazione secondo la quale gli intellettuali scoprono il popolo, lo compiangono per la sua sorte e/o si meravigliano delle sue capacità, e decidono di mettersi al suo servizio e di operare per il suo bene.

Non userò dunque il termine "populismo" nell'accezione che assume correntemente nel linguaggio politico contemporaneo (in cui evoca, in modo sprezzante, il comportamento "demagogico" di uomini politici più o meno carismatici). Tornerò piuttosto al

significato originario di "populismo", quello dei populisti russi del diciannovesimo secolo (*narodnicki*).

Il populismo è profondamente radicato nell'universo dello sviluppo. In un certo senso gli è persino connaturato. La configurazione dello sviluppo, infatti, non è forse composta da "élite" che intendono aiutare il popolo (i contadini, le donne, i poveri, i rifugiati, i disoccupati...) a migliorare le proprie condizioni di vita, che vogliono mettersi al suo servizio, agire per il suo bene, collaborare con esso? Il moltiplicarsi delle ONG, le loro pratiche come le loro retoriche, mostrano questo populismo dello sviluppo, nella sua forma più recente e diffusa, anche se ne esistono molte altre. I paesi in via di sviluppo, i "dannati della terra", i disoccupati delle "Brazzaville nere", gli agricoltori esposti alle carestie, le vittime delle guerre, della malnutrizione, del colera o dell'aggiustamento strutturale sono tutte figure assunte dal "popolo" in un contesto di sviluppo, e cioè dal punto di vista dei "privilegiati" o "benestanti" occidentali che si sono convertiti al suo servizio. Ma il populismo struttura significativamente anche l'universo della ricerca nella sociologia, nell'antropologia, nella storia. La riabilitazione degli attori sociali dal basso, la descrizione del modo di vita degli umili, l'inventario delle competenze e degli espedienti dei contadini, l'accoglimento della "visione dei vinti", la cronaca delle resistenze popolari sono tutte tematiche situate al cuore delle scienze sociali.

Quest'ideologia latente possiede diversi meriti e vantaggi, e altrettanti inconvenienti e trappole: vi ritorneremo (vedi capitolo 5). Tuttavia, non si può negare che sia coincisa con un certo progresso metodologico. Benché le scienze sociali abbiano difficoltà a essere cumulative, i tipi e i modelli di spiegazione che propongono (riguardo a ciò che hanno di più avanzato e innovatore, il che non corrisponde sempre ai loro prodotti mediatizzati) sono oggi, in parte, molto più complessi di ieri. Per quanto riguarda i fenomeni sociali, i quali mettono sempre in gioco molteplici fattori, non si dovrebbe più ragionare in termini di determinismi sommari, di uniche variabili esplicative o di aggregati semplicistici: il modo di produzione, la cultura, la società, il "sistema"... Anche l'indagine sulle risorse di cui dispongono gli "attori dal basso", coloro che sono giustamente oggetto di interesse e di sollecitazioni da parte delle istituzioni dello sviluppo, si inscrive in quest'ac-

cresciuta complessità, che non è in alcun caso un dimenticare i vincoli. Così, per esempio, la diffusione di un messaggio sanitario non può essere seriamente rappresentata da un modello lineare di comunicazione "telegrafica", in cui un "trasmettitore" (attivo) invia un "messaggio" a un "ricevitore" (passivo), messaggio che viene più o meno confuso da "disturbi parassiti" (interferenze che bisognerebbe eliminare). Il ricevitore non riceve il significato in modo passivo, ma lo ricostruisce, in funzione dei contesti, dei vincoli e di molteplici strategie. Intorno a un messaggio operano interazioni e negoziazioni incessanti. L'attore sociale "di base", per quanto povero o dominato, non è mai "l'ultimo arrivato" che può solo scegliere fra la sottomissione o la rivolta.

UNA PROBLEMATICA COLLETTIVA?

Le parole chiave che abbiamo appena precisato (sviluppo, socioantropologia, comparativismo, azione, populismo) sono utilizzate anche da altri, in senso identico o quanto meno prossimo. C'è chi ha compiuto le nostre stesse riflessioni, o riflessioni analoghe. La creazione di un'associazione come l'APAD (Associazione euroafricana per l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo) testimonia tali convergenze. Si possono menzionare, come punto di riferimento dell'esistenza di una serie di problematiche convergenti (che questo libro cerca di sintetizzare), alcune opere collettive che hanno scandito la dinamica intellettuale associata alla preistoria dell'APAD o alla sua storia recente, nelle quali è possibile constatare un'evidente e sorprendente complementarità di riflessioni, di ricerche e di discorsi da parte di ricercatori dagli orizzonti più vari, in particolare: *Paysans, experts, chercheurs* (Boiral, Lanteri, Olivier de Sardan, 1985); il numero speciale di *Sociologia Ruralis* su "Aid and development" (Elwert, Bierschenk, 1988); *Sociétés, développement et santé* (Fassin, Jaffré, 1990); e *Les associations paysannes en Afrique* (Jacob, Lavigne Delville, 1994).[17] Si potrebbe pensare a un "*college* invisibile": "Un *college* invisibile è una rete informale di ricercatori che

17. Si può anche osservare una netta convergenza, indipendente e senza concertazione, con i lavori condotti intorno a Wageningen da Norman Long (vedi in particolare Long, 1989; Long, Long, 1992).

viene a formarsi intorno a un paradigma intellettuale allo scopo di studiare un argomento comune" (Rogers, 1962, p. XVIII; vedi Kuhn, 1962). Indubbiamente, sarebbe scorretto parlare di paradigma comune nel senso stretto o duro di Kuhn. In tutto questo esistono comunque una configurazione di affinità scientifiche e una parentela di problematiche che è importante sottolineare.[18]

CAMBIAMENTO SOCIALE E SVILUPPO: IN AFRICA O IN GENERALE?

La maggior parte degli esempi e dei riferimenti qui utilizzati riguarda l'Africa (in particolare l'Africa rurale). Il continente africano, evidentemente, possiede diverse caratteristiche proprie. L'onnipresenza delle istituzioni dello sviluppo non è certo la meno importante. Il sommarsi della crisi delle economie africane e degli stati africani non ha fatto che rafforzare il peso dell'"aiuto allo sviluppo" e dei "progetti di sviluppo", siano questi grandi o piccoli, e quali che siano i loro promotori (istituzioni internazionali, cooperative nazionali, ONG del Nord, ONG del Sud). Lo "sviluppo" (il suo linguaggio, i suoi fondi, i suoi uomini, le sue infrastrutture, le sue risorse) è un dato fondamentale del paesaggio africano contemporaneo, sia rurale sia urbano.

Che la socioantropologia reputi lo sviluppo un oggetto degno di interesse ha più senso in Africa che altrove. In altri continenti, i tentativi volontaristici di cambiamento sociale assumono indubbiamente forme più differenziate, che il termine "sviluppo" non può contenere.

Allo stesso tempo, le prospettive di ricerca e di analisi proposte qui esulano dal solo quadro di riferimento africanista. Non esiste più villaggio o quartiere al mondo in cui non si incontrino "azioni di cambiamento" o, in altre parole, interventi esterni a un dato ambiente innescati dallo stato, da militanti o da operatori privati nel tentativo di trasformare, mobilitandoli, i comportamenti degli attori di quell'ambiente. In Francia, per esempio, lo

18. Lo prova il testo che, in qualche modo, è servito all'APAD da "piattaforma" al momento della sua creazione. Esso è stato pubblicato nel primo Bollettino dell'APAD del 1991, con il titolo "Pourquoi une Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement?".

sviluppo agricolo, lo sviluppo locale, lo sviluppo sociale dei quartieri e lo sviluppo culturale costituiscono altrettanti temi e settori in cui alcune politiche di cambiamento volontaristiche rivolte alla "base" e "al suo bene" producono incessantemente interazioni fra agenti dello sviluppo e popolazioni bersaglio. Se, nel caso francese, il contesto, i vincoli, gli attori e i temi ci allontanano notevolmente dall'Africa, i metodi e i concetti di osservazione e di studio che la sociologia rurale e l'antropologia urbana adottano nei confronti della realtà francese appartengono, nella misura in cui considerano questi molteplici interventi, allo stesso ordine di ciò che viene proposto in questo libro.

Prendiamo per esempio quegli "sviluppatori" che s'incontrano ormai in ogni villaggio africano: un divulgatore agrario, un esperto di allevamento, un infermiere, un gestore di cooperativa, un alfabetizzatore... Le difficoltà della loro posizione sociale, le contraddizioni inerenti alla loro funzione, la loro instabile identità professionale... tutto questo non evoca forse, *mutatis mutandis*, i problemi incontrati in Francia dai lavoratori sociali, siano questi educatori, consulenti agrari o animatori culturali?

In che modo le proposte di cambiamento indotte dall'esterno entrano in relazione con le dinamiche locali? Forse questa definizione minimalista dell'oggetto trattato nel libro potrebbe aiutare a comprendere perché il nostro discorso aspiri a essere al contempo "specifico" (in quanto si radica nel contesto dell'Africa rurale) e "generico" (in quanto fornisce strumenti concettuali che possono funzionare in altri contesti). Da questo punto di vista, il termine "sviluppo" non è che un punto di partenza propedeutico allo studio di processi sociali più generali, e non un "settore" nel quale vorremmo rinchiuderci.

Un'ultima parola in merito alla struttura di questo libro. Si terrà sempre presente la molteplicità dei fattori – di ogni ordine – che è necessario considerare, se vogliamo dare i mezzi per comprendere il cambiamento sociale in generale e le interazioni sviluppatori/sviluppati in particolare: logiche tecniche, economiche, istituzionali, politiche, sociali, simboliche... tutte con i propri sistemi di vincoli e i propri contesti. Non ci si deve sorprendere troppo se numerosi temi si intrecciano e si sviluppano attraverso più capitoli.

La prima parte declinerà in modi diversi questa complessità

dei fenomeni di cambiamento sociale e di sviluppo, e cercherà di descrivere come la socioantropologia possa e debba essere in qualche modo all'altezza di questa complessità.

Nella seconda parte si procederà all'isolamento di alcune variabili determinanti: rapporti di produzione, logiche d'azione, saperi popolari, forme di mediazione, strategie "politiche". Si cercherà così di proporre una serie di percorsi per esplorare tale complessità. Ovviamente ne esistono anche altri.

Mi sono guardato dal classificare le variabili in ordine di importanza, dall'assegnare all'una o all'altra il ruolo di "ultima istanza" o di "sovradeterminazione". Nulla consente di affermare *a priori* che tale registro sia più esplicativo di un altro; questo, per lo meno, nella scala analitica che è propria di una socioantropologia "vicina agli attori". Una storia lunga[19] delle strutture è tenuta ad assumersi più rischi. Ma se si tratta di dar conto di microprocessi di cambiamento, o di comprendere come gli interventi esterni vengano adottati, ignorati, sviati, ricomposti, rifiutati, ci si può aspettare una risposta legittima solo dalla ricerca sul campo. Solo la ricerca sul campo può permettere di scegliere tra diversi fattori possibili. Ma, di nuovo, occorre che essa si dia gli strumenti intellettuali e concettuali per realizzare le proprie ambizioni. Questo è un po' lo scopo della presente opera. Se la prospettiva che sviluppa è empirista, non si tratta di un empirismo ingenuo.

19. Allusione al "tempo lungo" (*temps long*) di Braudel. Lo storico considera infatti una scala temporale diversa rispetto al socioantropologo: le sue analisi possono vertere anche sui secoli, se non addirittura sui millenni. [NdT]

PARTE PRIMA

LA SITUAZIONE ATTUALE

1

ANTROPOLOGIA, SOCIOLOGIA, AFRICA E SVILUPPO

UN BREVE BILANCIO STORICO

Se la sociologia e l'etnologia costituivano ancora un'unica disciplina all'epoca dei padri fondatori di inizio secolo (Durkheim e Mauss nella tradizione francese), la ricerca sul campo in Africa si è costituita sotto il segno della sola etnologia, e dunque in rottura rispetto alla sociologia. Alla sociologia le società moderne e occidentali, le città, i fenomeni di massa; all'etnologia le società "primitive" e colonizzate, i villaggi, le confraternite e le sette. L'Africa appariva allora come un serbatoio di costumi, religioni e tradizioni di cui bisognava compilare l'inventario. Sul piano delle conoscenze, tale orientamento ha prodotto numerosi lavori di grande interesse. Ma queste acquisizioni hanno avuto un prezzo, tanto che l'etnologia si è trovata di fronte al rischio di diventare un ghetto patrimonialistico e tradizionalista.[1]

1. Questo capitolo, come gli altri che seguiranno, riprende in parte, ma solo in parte, alcuni scritti precedenti, i quali sono stati ampiamente corretti, emendati, completati, riscritti e ricomposti. Questi scritti precedenti, diventati perlopiù irriconoscibili, sono stati superati dalla presente opera e non figurano pertanto in bibliografia. Si tratta di elementi contenuti nei saggi seguenti: "Introduzione" a Boiral, Lanteri, Olivier de Sardan (1985), utilizzato nel capitolo 7; "Sciences sociales africanistes et faits de développement", in Boiral, Lanteri, Olivier de Sardan (1985), utilizzato in questo stesso capitolo e nelle conclusioni; "De l'amalgame entre analyse-système, recherche participative et recherche-action, et de quelques problèmes autour de chacun de ces termes", in *Actes du Symposium "Recherche-système en agriculture et développement rural"*, CIRAD-ORSTOM-INRA, 1994, ugualmente utilizzato in questo capitolo; "L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique", in *Bulletin de l'APAD*, 1, 1991, nucleo del capitolo 2; "Le développement comme champ politique local", in *Bulletin de l'APAD*, 6, 1993, utilizzato nei capitoli 3 e 10; "Sociétés et développement", in Fassin, Jaffré (1990), utilizzato nei capitoli 3 e 7; "Une anthropologie de l'innovation est-elle possible", nucleo del capitolo 4; "Rapports de production, modes d'action économique et lo-

L'ETNOLOGIA COLONIALE FRANCESE

Indubbiamente, occorre evitare il processo alle intenzioni spesso rivolto contro l'antropologia coloniale francese, che non è stata affatto un agente dell'amministrazione coloniale. A differenza delle colonie britanniche (dove, tuttavia, sembrano esserci stati numerosi malintesi fra etnologi e funzionari), le colonie francesi si sono servite poco degli etnologi in qualità di "esperti". La "conoscenza dell'ambiente sociale" rientrava nel capitolato d'oneri degli amministratori coloniali. Si riteneva che le indagini che questi conducevano fossero ampiamente sufficienti a sostenere il loro potere discrezionale. Essi, d'altronde, non tolleravano molto i consigli esterni. Al contrario, furono piuttosto alcuni amministratori coloniali a "darsi" all'etnologia e a produrre alcuni dei più notevoli lavori "fondamentalisti" di questo periodo (vedi Monteil, Desplagnes, Delafosse, Maupoil, Tauxier e molti altri).

Tale profonda cesura fra "avanzamento [*mise en valeur*]" coloniale (l'antenato diretto dell'attuale "sviluppo") e ricerca antropologica non è da attribuirsi solo al modo in cui venivano gestiti i territori francesi. È anche un prodotto di tendenze insite nelle scienze sociali francesi. Effettivamente, fra le due guerre mondiali, la problematica evoluzionistica, secondo cui le società sono tutte proiettate su un unico asse storico, benché fosse stata fino ad allora largamente dominante (da Morgan a Marx, da Auguste Comte a Tylor), viene abbandonata a favore di un relativismo culturale che scopre la specificità irriducibile di ogni cultura e proclama la necessità di studiare le società sul campo.

A questo incontestabile progresso se ne aggiunse un altro, complementare: la scoperta di forme specifiche di razionalità, peculiari alle culture africane. Agli inizi della colonizzazione aveva prevalso l'idea che i popoli africani fossero "primitivi", e dunque

giques sociales: quelques interrogations" in Geschiere, Schlemmer (1987), nucleo del capitolo 6; "Savoirs populaires et agents de développement" in Olivier de Sardan, Paquot (1991), utilizzato nei capitoli 8 e 9; "Les courtiers locaux du développement" (con Thomas Bierschenk), in *Bulletin de l'APAD*, 5, 1993, utilizzato nel capitolo 9; "Development-language and brokerage", intervento al seminario "Language and development", organizzato dal Social Science Research Council (Berkeley, 1994), utilizzato nel capitolo 9; "ECRIS" (con Thomas Bierschenk), in *Bulletin de l'APAD*, 7, 1994, utilizzato nel capitolo 10; "Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance", in *Cahiers d'études africaines*, 120, 1990, nucleo del capitolo 5.

"spinti" da impulsi profondamente irrazionali. L'antropologia si è ampiamente costituita contro quest'accezione del senso comune occidentale. Malgrado le apparenze, Lévy-Bruhl, parlando della "mentalità prelogica", riconosceva già ai popoli primitivi una certa "logica", sicuramente "arcaica" e diversa dalla "vera" logica, ma comunque reale e degna d'interesse, inscrivendosi nella prospettiva evoluzionistica propria della sua epoca (Lévy-Bruhl, 1931). L'aggiornamento sulla complessità dei sistemi di pensiero africani, sull'ampiezza delle costruzioni simboliche o cosmogoniche, ha messo l'accento, in una prospettiva molto "culturalista", sulla specificità dei "valori" delle società africane, contrapponendo così alla razionalità tecnica ed economica occidentale una razionalità tradizionale africana "altra". Ciò significava attaccare i pregiudizi etnocentrici e occidentocentrici.

Questo incontestabile progresso è stato tuttavia pagato con il disinteresse per le dinamiche storiche e l'orientarsi delle ricerche verso una prospettiva statica e "tradizionalista", della quale si possono distinguere quattro componenti.

1. La problematica "olistica", propria del filone Durkheim-Mauss, ha insistito sulla globalità del sociale. Il tutto è più della somma delle sue parti, la società è più del totale delle sue componenti. Tale punto di vista, se ha avuto indiscutibili vantaggi epistemologici, rischia di "feticizzare" la società come entità quasi sovrannaturale,[2] distogliendo così l'attenzione dalle trasformazioni settoriali, dai cambiamenti progressivi, dalle innovazioni sincretiche...

2. La scuola francese di etnologia africanista, sviluppatasi intorno a Griaule, ha concentrato tutti i suoi sforzi sullo studio dei fenomeni religiosi, dei rituali e dei sistemi simbolici, privilegiando la coerenza dei valori e delle costruzioni mitiche "indigene", e mettendo da parte tanto i mutamenti storici quanto l'interazione tra i fatti religiosi e gli altri fatti sociali (comprese le dimensioni politiche o economiche). Sottolineando la loro ricchezza e com-

2. Marx stesso ha messo in guardia contro questo rischio, senza tuttavia riuscire sempre a evitarlo a sua volta: "Anzitutto bisogna evitare di fissare di nuovo la 'società' come astrazione di fronte all'individuo" (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. Einaudi, Torino 2007, p. 110).

plessità, le ricerche sui saperi e sulle visioni del mondo proprie delle società africane hanno certamente compiuto un'opera di riabilitazione. Ma – ahimè – ciò ha rafforzato una visione "patrimoniale" e parzialmente atemporale di queste culture.

3. Il primato accordato per molto tempo alle classificazioni etniche ha avuto effetti analoghi. A partire da Barth (1969), oggi sappiamo che l'etnia è un costrutto sociale e che l'identità etnica è relativa, fluttuante, parzialmente situazionale e negoziata.[3] Certo, il riferimento etnico non è esclusivamente la fantasticheria di un amministratore coloniale o il colpo di forza di un etnologo: i diretti interessati partecipano per primi ai processi di costruzione o di naturalizzazione dell'etnia, e i sostrati linguistici giocano la loro parte. Ma rinchiudere i lavori etnologici in un quadro etnico, sotto la colonizzazione, ha indubbiamente contribuito a mascherare l'importanza dei processi transetnici, infraetnici e sovraetnici, che sono esattamente quelli da cui dipende il cambiamento sociale.

4. Negli anni Sessanta lo strutturalismo ha conferito all'antropologia francese un forte impulso e una potente eco internazionale. Ma la problematica "intellettualistica" propria di Lévi-Strauss nonché i temi sui quali diede impulso alla ricerca (la parentela, le mitologie) non hanno affatto incoraggiato una considerazione particolarmente attenta dei mutamenti socioeconomici di cui l'Africa era teatro in quella stessa epoca.

La convergenza di queste diverse tradizioni ha prodotto, all'interno dell'etnologia francese, un approccio alle società africane incentrato sulla trilogia "società-cultura-etnia", con la cultura come centro gravitazionale: a ogni "società-etnia" la sua cultura, la quale costituisce il fondamento della sua specificità. Nel corso di questo processo, le culture africane sono state implicitamente dotate di tre grandi proprietà: sarebbero cioè omogenee, resisterebbero alla storia e costituirebbero altrettanti universi autonomi.

Più sensibile alla differenza fra una qualsiasi cultura africana e la società occidentale che alle differenze interne a ciascuna so-

3. Vedi, nella letteratura francofona, Amselle, M'Bokolo (1985); Chrétien, Prunier (1989); Poutignat, Streiff-Fenart (1995).

cietà africana, l'etnologia classica ha spesso sminuito le contraddizioni e le disuguaglianze sociali e culturali proprie dei gruppi che studiava.

Più sensibile alla permanenza e alla qualità tradizionale dei sistemi di valori e delle strutture simboliche che alle condizioni della loro produzione e riproduzione, l'etnologia classica non ha visto la storia in corso se non come minaccia di disgregazione di quanto "esisteva da sempre".

Più sensibile all'autonomia delle forme culturali e degli insiemi etnici da essa definiti che alla loro articolazione con i vincoli esterni, l'etnologia classica si è spesso limitata a un quadro etnico o rurale e a un approccio monografico, poco adatto a comprendere il gioco delle interazioni con i fenomeni macrosociologici.

Ora, un'analisi scientifica dei processi di cambiamento sociale in generale e dei fatti dello sviluppo in particolare, dell'impatto delle azioni dello sviluppo sulle popolazioni bersaglio e delle loro reazioni, implica necessariamente la considerazione delle differenze interne, delle trasformazioni socioculturali e dei vincoli esterni. Per quanto riguarda questi tre aspetti, si rende necessaria, allora, una problematica delle culture africane che rompa nettamente con l'etnologia classica.[4]

LE REAZIONI: ANTROPOLOGIA DINAMICA E/O MARXISTA

L'opera di Georges Balandier segna una rottura rispetto a questa tradizione etnologica francese. Non è un caso che sia stato proprio Balandier a far conoscere in Francia i lavori degli africanisti anglosassoni sui cambiamenti sociali. Mettendo l'accento sui sincretismi religiosi, Balandier si poneva in una prospettiva decisamente dinamica. Introducendo la sociologia urbana nell'africanismo, rompeva con il "ruralismo passatista". Analizzando gli ef-

4. Possiamo evocare in proposito l'espressione "uniformismo culturale", che viene talvolta impiegata per caratterizzare questa tendenza dell'etnologia a sottovalutare le differenze subculturali: "L'uniformismo è un'etichetta usata per riferirsi a una varietà di descrizioni e di teorie basate su un'idea di cultura comune condivisa, omogenea, o anche su un'idea di cultura come insieme di regole o norme standardizzate" (Pelto, Pelto, 1975, pp. 1-2). Da un punto di vista metodologico, il ricorso a "informatori privilegiati" comporta il rischio di indurre tale distorsione: vedi la "forte tendenza dei principali informatori ad assumere l'esistenza di più omogeneità di quanta ce ne sia veramente" (*ibidem*, p. 7).

fetti della "situazione coloniale", prendeva atto dell'esistenza di un sistema di dominazione e reinseriva le società etnologizzate in un contesto più ampio. Più in generale, intendeva "riabilitare la storia in opposizione ai presupposti funzionalisti e strutturalisti" (Balandier, 1963, p. VI).

In gran parte sotto la sua influenza e nella scia di Claude Meillassoux – che ha svolto un ruolo da pioniere con un articolo fondatore apparso nel 1960 (ripreso in Meillassoux, 1977) –, si è sviluppata un'antropologia economica e sociale d'ispirazione marxista, consacrata, in particolare, all'analisi delle differenze interne alle società rurali africane, in una prospettiva ampiamente storica. Le relazioni anziani-giovani[5] e uomo-donna (Meillassoux, 1964, 1975b; Terray, 1972; Rey, 1971), il commercio precoloniale (Meillassoux, 1971), lo schiavismo (Meillassoux, 1975a, 1986), lo stato e la guerra precoloniale (Bazin, Terray, 1982) costituiscono i temi portati alla luce da queste ricerche e ripresi in diversi lavori monografici (vedi, per esempio, Olivier de Sardan, 1969, 1984; Pollet, Winter, 1971; Amselle, 1977; Copans, 1980; Dupré, 1982; Diawara, 1991).

Ciò, tuttavia, non risolveva del tutto i rapporti delle scienze sociali con le trasformazioni in corso. L'approccio proposto dall'antropologia economica africanista si allontanava persino, sotto diversi aspetti, da un'analisi dei fatti dello sviluppo.

Da una parte, proprio a causa della tradizione marxista, esso rimaneva spesso molto generale e "teorico", incline soprattutto a globalizzare e a colmare un vuoto concettuale sulla questione dei "modi di produzione" africani a scapito di un'analisi descrittiva dei "rapporti di produzione". Quest'ultima analisi mantiene ancora oggi il suo interesse scientifico, al di là del declino del marxismo in quanto ideologia scientifica, e la si ritrova in parte nelle analisi agroeconomiche dei sistemi di produzione. Ma spesso è stata ignorata a vantaggio di una combinazione di "modi di produzione" e di una retorica dell'"articolazione"[6] che non permetteva affatto di rendere conto delle situazioni locali o degli effetti-

5. In Africa, l'opposizione *aînés/cadets* va intesa, in realtà, sia come espressione della superiorità del fratello maggiore sul fratello cadetto sia come superiorità del padre sul figlio o dello zio sul nipote o, più in generale, del più anziano sul più giovane. [NdT]

6. Di qui la sarcastica osservazione: "Thou shall not articulate modes of production [Non articolerete i modi di produzione]" (Clarence-Smith, 1985). Si può pen-

vi comportamenti economici. Di conseguenza, l'analisi si è rivolta alle macrostrutture e ai fenomeni di transizione da una struttura a un'altra più che alle strategie sociali concrete e ai vincoli che pesavano su di esse. D'altronde, è nota l'influenza di quello che è stato a volte chiamato lo "strutturalismo marxista" di Althusser su di una parte di questa corrente (vedi Terray, 1972)

Di più, lo sforzo scientifico ed empirico di questa antropologia marxista africanista si è principalmente concentrato sui periodi precoloniali e coloniali, e non sulle trasformazioni contemporanee in corso. Addirittura, lo "sviluppo" veniva frequentemente concepito come oggetto di studio indegno in quanto percepito in primo luogo come puramente e semplicemente dipendente da una dinamica imperialistica ormai nota da molto tempo. Deve essere tuttavia sottolineata l'esistenza di studi puntuali sui contadini africani, parzialmente ispirati da questa corrente ma rivolti maggiormente al lavoro empirico, condotti in particolare nel quadro dell'ORSTOM.[7] Essi hanno avuto il merito di sottolineare l'esistenza di razionalità propriamente economiche in seno alle campagne africane.[8] Le razionalità contadine, per quanto diverse dai postulati degli "sviluppatori" o dal modello dell'*Homo oeconomicus* delle teorie neoliberiste, erano pur sempre forme di razionalità, e forme di razionalità propriamente economiche, di cui si poteva dar conto senza chiamare in causa i famosi "blocchi culturali" o le proibizioni religiose...

sare che il concetto di articolazione dei modi di produzione consentisse soprattutto di risolvere in qualche modo una contraddizione logica insita nell'opera di Marx: il dualismo delle classi sociali nell'analisi astratta di un dato modo di produzione e la loro molteplicità nell'analisi concreta delle formazioni sociali. Essa aveva anche il vantaggio di trovare un posto, in seno all'economia capitalistica mondiale, a forme di produzione "non capitalistiche". Sono stati tentati numerosi bilanci dell'antropologia economica marxista (nella sua forma africanista, che è assai diversa dalla riflessione personale di un Godelier), in termini più concilianti o più sfumati: vedi in particolare Bloch (1975), Clammer (1975), van Binsbergen, Geschiere (1985a, 1985b), Jewsiewicki, Létourneau (1985), Jewsiewicki (1986), Copans (1986, 1988).

7. ORSTOM, oggi IRD: Institut de recherche pour le développement. [NdT]

8. Si deve ugualmente rendere merito al gruppo AMIRA, a dominante economica, così come ad alcuni geografi (Sautter, 1978; Pélissier, 1979) che hanno proseguito nella stessa direzione. Il seminario di Ouagadougou sulla "Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale: logique paysanne et rationalité technique" (1979) marca perfettamente questa fase e questa convergenza.

LA PROSPETTIVA SOCIOLOGICA: SOCIOLOGIA DELLA MODERNIZZAZIONE E SOCIOLOGIA DELLA DIPENDENZA

Torniamo un passo indietro. Mentre l'etnologia si rendeva autonoma e rompeva con l'evoluzionismo a vantaggio del postulato dell'uguaglianza cognitiva delle culture, la sociologia – in particolare per quanto concerne il Terzo Mondo e in nome di una teoria del cambiamento sociale – restava complessivamente fedele alla prospettiva evoluzionistica, che veniva tuttavia rivista e corretta e assumeva forme diverse. Da un punto di vista teorico, il dominio di Talcott Parsons sulla sociologia americana ha contribuito a perpetuare le dicotomie fra "società tradizionali" e "società industriali", incessantemente contrapposte in maniera archetipica. Si trattava pertanto di cogliere i processi che permettono di passare dall'una all'altra.[9] Ne deriva tutto un gioco di contrapposizioni (vedi Parsons, 1976; Redfield, 1956; Hoselitz, 1962, e molti altri), che potremmo riassumere nello schema seguente:

Società tradizionali	**Società moderne**
ascrizione	*achievment*[11]
comunità	individuo
gemeinschaft[10]	*gesellschaft*[12]
omogeneità	eterogeneità
dono	denaro
relazioni clientelari	relazioni burocratiche
routine	innovazione
solidarietà	concorrenza

Allo stesso tempo, e siamo nell'immediato dopoguerra, le teorie della modernizzazione predominavano nell'economia dello sviluppo (si pensi alle celebri *tappe della crescita economica* di Rostow), e le discipline vicine ne traevano abbondantemente ispirazione (vedi in particolare, in scienza politica, le teorie dello sviluppo politico con Apter, 1963; Pye, 1966; Almond, Powell, 1966).

9. In Hutton, Robin (1975) si trova una buona critica delle posizioni strutturalfunzionaliste nelle loro applicazioni alle campagne africane, le quali, a causa delle loro tradizioni, "resisterebbero" al cambiamento.

10. *Gemeinschaft*: comunità. [NdT]

11. *Achievment*: acquisizione. [NdT]

12. *Gesellschaft*: società. [NdT]

Come reazione a tutte queste concezioni neoevoluzionistiche della modernizzazione, accusate di predicare a favore della generalizzazione su scala planetaria del modo di vita occidentale e dell'economia liberista, si è sviluppata, soprattutto a partire dall'America Latina, una nuova corrente influenzata dal marxismo, che si è convenuto di chiamare *teorie della dipendenza*.[13] Per le teorie della dipendenza, il "sottosviluppo" dei paesi del Sud non è più un segno della loro arretratezza, o un'impronta del loro "tradizionalismo", ma il prodotto del saccheggio storico di cui sono stati vittime, l'espressione della loro dipendenza: una responsabilità del sistema economico mondiale o, in altre parole, dell'imperialismo, vecchio o contemporaneo. André Gunther Frank è indubbiamente il rappresentante più significativo di queste teorie all'interno della sociologia (Frank, 1967). Egli analizza la catena di dipendenze successive che finisce per collegare i più umili villaggi del Terzo Mondo alle metropoli capitalistiche occidentali. È lo *sviluppo del sottosviluppo*, assicurato in parte dall'inserimento in uno "scambio ineguale" (vedi Emmanuel, 1972). La rottura con l'economia mondiale pare allora essere l'unica via possibile per l'emancipazione e per un "vero sviluppo".

Samir Amin volgarizza queste analisi adattandole, secondo una sua personale interpretazione, all'Africa e mescolandole con una lettura piuttosto rapida dell'antropologia economica marxista: le teorie dell'articolazione dei modi di produzione e le teorie della dipendenza vengono così conciliate con lo scopo di spiegare la "stagnazione" dell'Africa (Amin, 1970).[14]

13. Per una presentazione generale delle teorie della dipendenza, vedi Long (1977), mentre per un'analisi più dettagliata delle loro forme latinoamericane, nella loro varietà (riformiste e marxiste), vedi Kay (1989).

14. Ho proposto all'epoca (1975) una critica "di sinistra" all'opera di Samir Amin, critica che rompeva con il carattere unilaterale delle teorie della dipendenza (particolarmente accentuato in questo autore) e che intendeva mettere in risalto la sistematica indifferenza, da parte sua, per le relazioni di classe interne ai paesi africani e per la responsabilità delle classi dominanti locali (Olivier de Sardan, 1975). Se il linguaggio marxista di tale critica può sembrare desueto, ne rivendico di buon grado, ancora oggi, il contenuto nella sua essenza, che, del resto, sembra ormai scontato: non si può evitare un'analisi del ruolo delle classi dirigenti africane e dei loro meccanismi di arricchimento (si tratta, d'altronde, della via intrapresa da J.F. Bayart: Bayart, 1989). Le "cause esterne" (per riprendere il vocabolario dell'epoca) agiscono per intermediazione delle "cause interne"...

Queste teorie hanno avuto il merito di mettere in evidenza alcuni processi di dominazione o di sfruttamento a danno del Terzo Mondo, i quali hanno strutturato o continuano a strutturare l'economia mondiale, e che si sono ripercossi o continuano a ripercuotersi fin sui produttori dei paesi del Sud. Ma il concentrarsi ossessivo sui meccanismi di dominazione – ciò che Passeron chiama, in un altro contesto, "dominiocentrismo" (Grignon, Passeron, 1989) – presenta limiti evidenti. Non solo cade nella trappola del miserabilismo (il popolo viene ridotto all'oppressione di cui è oggetto) ma impedisce pure, da subito, ogni ricerca innovatrice, accontentandosi di declinare all'infinito le forme della costrizione, del saccheggio e della sottomissione di cui sono vittime le masse popolari del Terzo Mondo. Una volta acquisita la conoscenza dei mezzi attraverso i quali si esercita la dominazione esterna, anche la sociologia della dipendenza esaurisce abbastanza rapidamente i suoi risultati. Se è vero che la realtà di questi meccanismi non può essere ignorata, è altrettanto vero che la sociologia della dipendenza diventa impotente nel momento in cui si tratta di comprendere i margini di manovra che, "malgrado tutto", tale sistema lascia agli attori sociali dominati, o quando si tratta di rendere conto degli aspetti complessi e imprevedibili di una situazione concreta.

A questo riguardo, le teorie della modernizzazione e le teorie della dipendenza, per quanto opposte, sono apparentate. Esse considerano lo sviluppo a partire dai centri di potere e da "visioni deterministiche, lineari ed esternalistiche del cambiamento sociale" (Long, 1994, p. 15).

L'ANALISI SISTEMICA

La crisi del marxismo non può dunque essere attribuita semplicemente al passaggio o al rovesciarsi di una moda, sebbene tale fenomeno non sia del tutto assente. Si tratta anche dell'*impasse* di una problematica troppo "macro" e troppo deterministica, i cui risultati, in termini di produttività reale, sono a poco a poco venuti a mancare.

Il sistemismo ha potuto e può ancora apparire come un'ideologia scientifica (o un insieme di paradigmi) di sostituzione che si è

sbarazzata delle connotazioni politico-profetiche e della retorica dogmatica del marxismo, senza perdere la capacità di dare un senso ai fenomeni sociali. Bisogna tuttavia riconoscere che l'analisi dei sistemi, nelle scienze sociali, trae parzialmente beneficio da un fattore di tipo linguistico. Una terminologia ricavata dalla cibernetica prende il posto dei precedenti processi metaforici (biologia, linguistica, economia). Edifici concettuali già vecchi vengono riassorbiti: sistemi, sottosistemi, interfacce, retroazioni diventano la versione moderna di strutture, livelli, legami, influenze...[15]

Di fatto, l'analisi sistemica può essere considerata (a) un paradigma oppure (b) una metafora.

Analisi sistemica in quanto paradigma?

In quanto paradigma, l'analisi sistemica presenta due versioni: nella versione massimalista, la realtà *è* un sistema; in quella minimalista, *tutto accade come se* la realtà fosse un sistema. In entrambi i casi, se consideriamo le discipline in cui l'analisi-sistema ha prosperato, come la termodinamica e poi l'ecologia o l'agronomia, l'insieme concettuale organizzato intorno alla problematica sistemica è al contempo autoregolato e sistematico. Qui si tratta dunque, per applicare la stessa griglia analitica, di un sistema, e di un sistema particolare: un sistema concettuale. A partire da Kuhn, questo è stato spesso chiamato "paradigma".

Seri problemi insorgono, tuttavia, nel momento in cui si cerca di esportare tale sistema concettuale in altri campi di applicazione, in particolare nelle pratiche e nei comportamenti umani. I processi sociali, perlopiù, non possono essere considerati sistemi in senso stretto, a meno che non siano circoscritti in ambiti molto specifici, dove le attività umane si inseriscono in cicli naturali, dipendono da una sorta di economia fisica e possono essere rese fortemente autonome da un punto di vista analitico: è indubbiamente il caso dei sistemi di produzione agropastorali tradizionali. In sostanza, nelle scienze sociali l'analisi sistemica può difficilmente pretendere di assurgere al rango di paradigma, e questo per ragioni inerenti alle caratteristiche stesse del sociale o del so-

15. Si può osservare, a partire da questo, come l'opera precorritrice e largamente sconosciuta di Boukharine, scritta in piena Rivoluzione d'ottobre, contenga già, *in nuce*, l'intera prospettiva sistemica contemporanea (Boukharine, 1971).

cietale.[16] I significati culturali e le pratiche sociali sono lungi dall'essere sistemi, sia nell'accezione massimalistica sia in quella minimalistica: bisogna rassegnarsi. Le strategie degli attori sociali, l'ambivalenza dei comportamenti, l'ambiguità delle rappresentazioni... non solo tutto ciò non può essere modellizzato nella forma di sistema, ma contraddice l'idea stessa di sistema, con tutto ciò che essa evoca in termini di coerenza e funzionalità. Né la società né la cultura sono sistemi in senso proprio, e considerarli come tali equivarrebbe a negare tutto ciò che costituisce la specificità stessa del sociale: le molteplici strategie degli attori, l'agentività, i giochi di potere, le contraddizioni e le incoerenze che si trovano al cuore di ogni pensiero e di ogni pratica.

È per questo motivo che l'impresa della socioantropologia non può essere nomologica, che non esiste alcuna "legge" storica (se intendiamo questo termine in senso stretto), e che le procedure di formalizzazione proprie delle scienze della natura non possono che essere momenti fugaci nelle scienze sociali condannate a un linguaggio naturale (vedi Passeron, 1991; fra gli altri commenti su quest'opera vedi Olivier de Sardan, 1993). Siamo fondamentalmente in un registro di plausibilità e non nello spazio popperiano della falsificabilità.

Analisi sistemica in quanto metafora?

Se il vocabolario sistemico viene incessantemente utilizzato nelle scienze sociali è perché assume facilmente anche accezioni meno rigide. Ci si ritrova così nel registro della metafora, molto utilizzato dalle scienze sociali, anche se attaccare le metafore altrui continua a essere una buona strategia (vedi ancora Passeron, 1991, pp. 144-154). Del resto, la metafora è onnipresente nel senso comune. Se la società non è "realmente" un sistema, né un "quasi-sistema", almeno si può giocare con disinvoltura, "distrattamente", ad applicarle concetti che lascino vagamente intendere che potrebbe essere considerata tale: in questo sfasamento fra ciò che essa è e come la si vorrebbe considerare, non si producono forse interessanti effetti d'intelligibilità? Abbiamo dunque a che fare con un sistema metaforico duttile, e non con un rigido sistema paradigmatico. La produttività di tale approccio è reale, ma i suoi pericoli non sono da meno, come avviene con ogni uso sistematico di un sistema metaforico. Di fatto, il ricorso a un sistema metaforico nuovo (importato in un campo in cui non era utilizzato) produce sempre, agli inizi, effetti positivi (vedi l'uso della metafora organica agli inizi delle scienze sociali, o quello della metafora del mercato a proposito dei beni simbolici e del "capitale sociale" in Bourdieu), ma a poco a poco esso si esaurisce, e si degrada in una sorta di "politichese". La proiezione dell'analisi-sistema sulla società non è sfuggita a questa specie di legge dei rendimenti decrescenti. Così, quando Easton ha proposto per la prima volta di rappresentare il "sistema politico" come "sistema" in senso termodinamico (Easton, 1974), trattandolo cioè come una "scatola nera" e focalizzando l'analisi sugli input (domande e sostegni) e gli output (le decisioni), ha permesso di considerare in modo innovativo alcuni fenomeni connessi al potere o, in altre parole, ha prodotto alcuni risultati di senso nuovi (vedi Cot, Mounier, 1974, pp. 189-216). Ma il rinnovamento apportato da questo tipo di operazione mostra rapidamente una produttività declinante. L'analisi-sistema diventa un "prêt-à-penser", un nuovo politichese che non fa che riprodurre una lettura semplicistica della società. Ne derivano tre grandi pericoli.

– Un rischio inerente a tutti i sistemi metaforici, quello della naturalizzazione e reificazione delle metafore: l'artefatto viene scambiato per realtà. Per quanto ci riguarda, si finisce per credere che la società sia veramente un sistema.

– Un rischio inerente alla metafora sistemica: privilegiare la funzionalità dei sistemi. Si finisce per credere che un qualsiasi sistema sociale sia funzionale e tenda a riprodursi nella sua coerenza (per esempio la sociologia di Parsons o l'antropologia di Radcliffe-Brown, entrambe definite "strutturalfunzionalistiche" ed entrambe presistemiche: vedi Parsons, 1976; Radcliffe-Brown, 1952).

16. Mentre con il termine "sociale" si può intendere (1) "relativo ai rapporti, alle relazioni tra le persone" e (2) "raggruppamento organizzativo di persone, considerate nel loro insieme in quanto sistema funzionale", con il termine "societale" si può intendere (1) "relativo alla società, alla sua organizzazione, ai suoi valori, alle sue istituzioni" e (2) "sottoraggruppamento organizzativo delle società umane, considerate nei loro aspetti non sociali (formali e strutturali)". Vedi F. Pallaria, "Responsabilità sociale e bilancio sociale", 2007, sul sito www.luzzatti.it. [NdT]

– Un rischio inerente alla metafora sistemica applicata allo sviluppo: analizzare le interazioni fra un progetto di sviluppo e la popolazione cui è rivolto come se si avesse a che fare con un circuito sistemico. Si finisce per credere che il progetto sia un sottosistema e che l'"ambiente sociale" ne sia un altro.

Consideriamo, a titolo di esempio, la griglia sistemica proposta a suo tempo per valutare i progetti di sviluppo all'interno del gruppo AMIRA (Barrès, Billaz, 1981). Essa testimonia i limiti di quello che potrebbe essere chiamato "uso sistematico del sistema metaforico sistemico" (*ibidem*) nelle scienze sociali.[17] La distinzione, proposta in quello scritto, fra "ecosistema", "sistema progetto", "sistema contadino" e "sistema esterno" (così come fra le sottodistinzioni interne a ciascuno, le quali definiscono altrettanti sottosistemi), ha un'utilità esclusivamente pedagogica, e anche in questo caso solo a condizione di uscire al più presto dalle categorie formali che tale approccio declina. Qual è l'interesse euristico di porre in uno stesso quadro analitico l'ecosistema (che dipende da un'analisi sistemica rigida) e il "sistema contadino", a sua volta scomposto in un "sottosistema produttivo" (che non può essere che blandamente sistemico) e nel "sottosistema dell'organizzazione sociale e del modo di vita" (che non ha nulla di sistemico se non il vocabolario che gli autori arbitrariamente gli assegnano)? Come pretendere seriamente che quest'ultimo sottosistema abbia "i suoi obiettivi, i suoi mezzi, i suoi vincoli come gli altri" (*ibidem*, p. 22)? Ricorrere a tale linguaggio significa mascherare l'esistenza di razionalità diverse a seconda degli attori e delle circostanze. Quanto a ciò che gli autori chiamano "sistema progetto" e che essi suddividono in componenti ben allineate, ci rimanda di fatto a livelli di analisi molto diversi, che il "rinchiudersi" nella metafora sistemica non permette di distinguere: così, per esempio, il "progetto sulla carta",

17. Anche Röling (1987, 1991) propone una lettura sistemica dello sviluppo rurale, inteso in termini di comunicazione e flusso di informazione. A tale lettura A. Long e N. Long (1992, p. 274) rimproverano di mascherare le discontinuità e i processi di trasformazione-reinterpretazione che sono al cuore degli effetti indotti dalla volgarizzazione agricola (*extension services*). Da parte sua, Berche (1994) ha mostrato, su base empirica, i limiti dell'analisi di un'interazione progetto-popolazioni in termini sistemici (in questo caso, a proposito di un progetto di cure sanitarie in Mali).

con la sua coerenza argomentativa, non è il progetto in quanto realtà operativa istituzionale, con la sua infrastruttura, il suo personale, il suo organigramma, e si distingue dal progetto in quanto sistema di azione, ovvero in quanto risultante dei comportamenti dei suoi attori. A questo livello di attuazione di un progetto appare tutta una serie di dimensioni che l'analisi sistemica non può modellizzare: la corruzione dei funzionari locali, i piani di carriera degli agenti sul campo, gli antagonismi gerarchici e le tensioni fra esperti internazionali e funzionari nazionali, la caccia ai vantaggi materiali, l'attivismo moralistico, le ideologie politiche e così via.

All'interno del paradigma sistemico si sono fatti strada alcuni tentativi per attenuare o adattare la sistematicità e fare posto a tutto ciò che, nella realtà sociale, è "non sistemico" (*soft system approach, critical system analysis*: vedi Mongbo, Floquet, 1994), come i conflitti, le relazioni di forza o le risorse simboliche. Ma in questo modo non si arriva forse a una strana acrobazia, e non sarebbe meno costoso, in termini di energia argomentativa, uscire del tutto dal paradigma sistemico? È interessante notare come due degli autori del testo AMIRA del 1979 abbiano scritto, alcuni anni dopo, un nuovo saggio metodologico (Gentil, Dufumier, 1984) nel quale abbandonano un sistemismo onnicomprensivo per un'analisi più sottile e misurata, che riserva il termine "sistema" ai sistemi produttivi: sistema di coltivazione, sistema di allevamento, sistema di produzione e sistema agrario. Ma la definizione di quest'ultimo sistema come *insieme delle relazioni fra i sistemi di produzione, l'organizzazione sociale e i dati relativi ai vincoli esterni* (*ibidem*, p. 38) mostra bene quanto l'accezione di "sistema" sia diventata vaga e, dunque, poco utile sul piano operativo. Si assiste allo stesso fenomeno in Friedberg, il quale continua a riservare un'importanza centrale al concetto di "sistema", svuotandolo, di fatto, di ogni contenuto: ora designa il contesto relazionale delle azioni (Friedberg, 1993, pp. 171-172), ora una constatazione di ordine e regolarità nelle azioni (*ibidem*, pp. 174, 189). Friedberg arriva persino a definire il sistema "un involucro vuoto, tutto da riempire e da specificare [...]. Esso è quello che gli attori ne hanno fatto e ne fanno" (*ibidem*, p. 173).[18]

18. Traduzione leggermente modificata. [NdT]

Dunque, o il termine è fuori corso, e non è più che una nozione *passe-partout* che ciascuno di noi utilizza distrattamente (non c'è più un concetto, né tanto meno un paradigma, e quindi non c'è più un'analisi sistemica), oppure gli viene ancora accordato del credito, ma allora la proiezione quadrettata[19] ed eccessivamente coerente che opera il "sistema metaforico sistemico"e la rappresentazione esaustiva che intende dare dei flussi di comunicazione entrano in contraddizione con l'esercizio del pensiero dialettico (per utilizzare un'espressione desueta ma senza equivalente moderno), con il ricorso a un'analisi interazionista e con il mettere in evidenza l'esistenza di razionalità molteplici.

LA SITUAZIONE ATTUALE: LE MULTIRAZIONALITÀ

Per quanto riguarda la maggior parte dei ricercatori, domina oggi un approccio meno pretenzioso, più empirico e più frammentato alla realtà sociale. Possiamo ritenere che esso si sviluppi su due livelli complementari.

– Innanzitutto l'approccio è diventato più "locale", più incentrato sul "micro", o anche, al limite, sul "meso". Le prospettive planetarie o continentali vengono abbandonate, e lo sforzo di elaborazione teorica viene incentrato sulla comprensione, almeno parziale, di fenomeni settoriali o regionali piuttosto che sulla stesura di grandi affreschi teorici o sulla produzione di enunciati categorici decontestualizzati.

– In secondo luogo, l'accento è posto sugli attori sociali o sui gruppi di attori sociali (individuali o collettivi), sulle loro strategie, sui loro interessi. Il margine di manovra degli individui e dei gruppi all'interno degli insiemi di vincoli definiti dalle strutture è ormai un oggetto di studio privilegiato.

Il fatto che, a partire dagli anni Ottanta, l'analisi delle *relazioni di clientela* (il rapporto sociale patrono-cliente) o lo studio delle *reti* sociali abbiano conosciuto una netta ripresa di attività è signi-

19. M*ise à plat quadrillée*: l'immagine è quella di una proiezione di fenomeni complessi e multidimensionali su una superficie piana e organizzata in caselle come una carta geografica. [NdT]

ficativo di questa doppia ricentratura.[20] È possibile intravedere in essi una prospettiva ormai più interazionistica: si pongono infatti in primo piano le interazioni fra gli attori e i gruppi di attori e i loro risultati, siano questi voluti oppure inattesi. Dalle relazioni di patronato e dai rapporti di clientela ai nuovi mediatori, ai nuovi notabili e ai nuovi "broker", diverse tappe scandiscono questa riscoperta di temi che, nel frattempo, erano stati dimenticati e che sono comuni a una certa sociologia e a una certa antropologia (vedi, per esempio, Boissevain, 1974; Schmidt, Scott, Lande, Guasti, 1977; Scott, 1977; Rogers, Kincaid, 1981; Eisenstadt, Roniger, 1980; Bayart, 1989; Médart, 1992). E quando Jean-Pierre Darré pone gli studi di rete al centro della sua antropologia dello sviluppo rurale in Francia (Darré, 1985), viene alla mente che Mitchell, una delle figure di punta della scuola di Manchester, fu uno dei primi studiosi a lavorare sulle reti (Mitchell, 1969; Boissevain, Mitchell, 1973). E così, a poco a poco, i fili tornano ad allacciarsi. I lavori di socioantropologia dello sviluppo attualmente svolti a Wageningen sotto l'impulso di Long (Long, 1989; Long, Long, 1992) – anche lui proveniente dalla scuola di Manchester – fanno ricorso tanto alle analisi di rete quanto agli studi sulle relazioni di clientela o di brokeraggio. Quanto al filone africanista francese, il fatto che la socioantropologia dello sviluppo abbia preso un nuovo slancio a partire dai vecchi allievi di Balandier non è privo di significato. Balandier è stato giustamente colui che negli anni Cinquanta-Sessanta ha fatto sentire una voce diversa da quella di Lévi-Strauss e dallo strutturalismo all'epoca dilagante, mettendo l'accento sulle dinamiche sociali, sulla diacronia, sulle rotture e sulle contraddizioni. Ed è proprio lui ad aver introdotto in Francia la scuola di Manchester, così come l'antropologia politica angloamericana (vedi Bailey, 1969).

La prospettiva interazionista che viene qui difesa intende combinare l'analisi dei vincoli e delle strategie degli attori, le pesantezze strutturali e le dinamiche individuali o collettive. Tuttavia, il

20. La ripresa degli studi sulle relazioni di clientela era già stata percepita nel 1980 come segno di declino delle analisi strutturalfunzionaliste, le quali esercitavano la loro egemonia tanto in antropologia, con il primato accordato ai "gruppi corporati" (*corporate groups, kinship groups, territorial groups*), quanto in sociologia, con il gusto per gli affreschi universalistici e le teorie della modernizzazione (Eisenstadt, Roniger, 1980).

termine "interazionismo" può suscitare due tipi di malintesi. Da una parte, questo interazionismo non deve essere confuso con l'interazionismo simbolico, e ancor meno con l'etnometodologia: esso è più generalista e meno generativo, più polivalente e meno ossessivo, più prudente e meno pretenzioso. Si applica all'insieme delle interazioni (sociali, politiche, economiche, simboliche) fra gli attori sociali in un determinato contesto e intorno a poste in gioco determinate (per esempio, in relazione ai processi di sviluppo), e non alla grammatica di un qualche tipo di interazioni né alle procedure formali di definizione di un qualche tipo di situazione fra co-attori. Dall'altra parte, le relazioni di forza e i fenomeni di disuguaglianza non sono affatto trascurati, anzi. L'accento posto sulle risorse degli attori sociali "dal basso" e sui loro "margini di manovra" non implica che si mettano da parte le determinazioni e le pesantezze che costringono e limitano tali margini di manovra.

Pensiamo, per esempio, a Giddens (che curiosamente è stato ampiamente ignorato in Francia fino agli ultimi anni), il quale ha spesso insistito sul concetto di *agency*, che potremmo tradurre come *agentività*, ossia la capacità di azione degli attori sociali o, ancora, le loro competenze pragmatiche (vedi Giddens, 1979, 1984, 1987). Più in particolare, si potrà trovare in Long (1992, 1994) un chiaro adattamento della problematica di Giddens alla socioantropologia dello sviluppo, che collima spesso con le prospettive sostenute in questo libro.[21]

Queste problematiche interazioniste possono anche essere considerate come il prodotto dell'importazione nell'antropologia di un certo tipo di analisi strategiche sviluppate nella sociologia delle organizzazioni (Crozier, Friedberg, 1977; Friedberg, 1993),[22] oppure, ancora, come l'effetto di una tendenza contemporanea più diffusa e massiva, che è stata talvolta battezzata *ritorno dell'attore* (Touraine, 1984). Questo ritorno dell'attore non è esente, a sua volta, da effetti di moda o da rischi di derive incantatorie o altri cliché semantici. L'uso eccessivo e spesso non codificato del termine "strategia" è un esempio fra i tanti (lo si può vedere all'opera in Desjeux, 1987). Lo sforzo principale di questo lavoro consisterà dunque nel tentare un chiarimento concettuale e nozionale che informi su alcuni dei progressi compiuti senza dissimulare i molteplici problemi irrisolti.

Infatti, sono ancora molti gli ostacoli da superare. In particolare, l'articolazione fra livelli quali "macrostrutture" e "microstrategie sociali" rimane un problema aperto: come rappresentarsi le interazioni dialettiche fra i sistemi di vincoli (economici, politici, ecologici, simbolici, ...) e i processi di adattamento, deviazione, innovazione, resistenza? La socioantropologia dello sviluppo si trova ancora nella condizione di dover affrontare direttamente tali questioni.

Ma si può ormai considerare come acquisita l'esistenza di una plurirazionalità degli attori sociali, secondo combinazioni variabili che sono ogni volta nuove. Le scienze sociali hanno scoperto o riscoperto la pluralità delle razionalità e, accanto alle razionalità economiche, restituiscono un posto alle razionalità culturali e simboliche senza per questo escludere le prime. Le stesse società africane, rurali, urbane o "rurali-urbane", sono, forse più di altre, attraversate da razionalità diverse. È alla loro confluenza che occorre situarsi per comprendere i cambiamenti in corso.

21. Lo testimonia questo insieme di citazioni tratte da Long, Long (1992), di cui un capitolo è stato tradotto in francese (Long, 1994): "Nei limiti dovuti all'informazione, all'incertezza e agli altri vincoli (per esempio fisici, normativi, politico-economici), gli attori sociali sono 'competenti' e 'capaci'" (Long, 1994, p. 17; *knowledgeability* e *capacity* sono le due forme dell'*agency* in Giddens: vedi Giddens, 1984, pp. 3-18). "L'azione (e il potere) dipendono in modo critico dall'emergere di una rete di attori sociali che diventano parzialmente, e quasi mai completamente, impegnati nei 'progetti' di un altro o di altre persone. L'efficacia dell'*agency* richiede dunque la creazione/manipolazione strategica di una rete di relazioni sociali" (*ibidem*, p. 18). "A livello analitico, il problema è comprendere attraverso quali processi gli interventi esterni penetrino la vita degli individui e dei gruppi interessati e finiscano per incorporarsi nelle risorse e nei vincoli delle strategie sociali che essi sviluppano. Così i cosiddetti fattori 'esterni' diventano 'internalizzati' e assumono un senso differente secondo i diversi gruppi d'interesse o i diversi attori individuali" (*ibidem*, p. 27). "Le pratiche locali includono delle macrorappresentazioni e sono modellate da distanti arene spaziotemporali" (Long, 1992, pp. 6-7). "Invece di vedere un intervento come implementazione di un piano d'azione, lo si dovrebbe immaginare come un processo di trasformazione in corso, in cui sono in gioco gli interessi e le lotte di diversi attori sociali" (*ibidem*, p. 9). Si tratta dunque di sviluppare "metodi teoricamente fondati di ricerca sociale che permettano di chiarire le interpretazioni e le strategie degli attori sociali e come queste si intreccino fra loro mediante processi di negoziazione e di adattamento" (*ibidem*, p. 5).

22. "Il comportamento degli attori non può venir dedotto dalle strutturazioni inglobanti. Di fatto, esso è il prodotto di un 'bricolage' personale che combina in una sistemazione originale elementi tratti da queste strutturazioni inglobanti e considerazioni di opportunità strategica che risultano dalle interazioni e dai processi di scambio nei quali gli attori sono localmente impegnati" (Friedberg, 1993, p. 16).

Certo, continua a essere normale, per certi versi, privilegiare le logiche apparentemente più vicine ai settori d'indagine che ci si attribuisce: le logiche economiche quando si analizzano le strategie produttive, le logiche simboliche quando si studiano i rituali e altri fenomeni religiosi. Ma è ormai chiaro il rischio di un'eccessiva specializzazione, che limiterebbe in anticipo il campo dell'indagine in nome di una visione predeterminata o occidentocentrica della "logica pertinente". Le logiche economiche intervengono *anche* nei rituali, le logiche simboliche sottendono *anche* i comportamenti economici. Le strategie di lignaggio, la gerarchia dei beni simbolici, il sistema di valori che regola le modalità di riconoscimento sociale, le procedure di capitalizzazione del potere, le norme ostentatorie sono altrettanti esempi di ricorso a razionalità che non possono essere ridotte a strategie propriamente economiche, che non eliminano le strategie economiche, ma si amalgamano con esse, contribuendo a renderle più complesse. Inoltre, nella misura in cui nessuna società rurale africana è omogenea, nemmeno le razionalità che attraversano una stessa società rurale sono identiche. Le differenze di età, genere, status sociale distribuiscono logiche economiche e sociopolitiche diverse all'interno di uno stesso insieme sociale. Al di là della variazione delle strategie individuali, i sistemi di norme sociali che tendenzialmente le regolano variano notevolmente non solo da un'"etnia" all'altra, ma anche da un sottogruppo sociale all'altro. Queste differenze fra sistemi di norme interne a una stessa cultura possono a loro volta diventare terreno di confronto fra i gruppi sociali. Si pensi, per esempio, alle sopravvivenze ideologiche dello schiavismo o allo status simbolico dei servitori di casta nel Sahel e alla loro recente messa sotto accusa, quando persino le basi produttive e i rapporti di produzione corrispondenti sono scomparsi quasi ovunque.[23]

23. Si potrebbero sicuramente distinguere e formalizzare con profitto, come hanno fatto Boltanski e Thévenot (1991), diversi principi di legittimità in atto nelle interazioni e nei conflitti legati al cambiamento e allo sviluppo che hanno luogo nelle città e nei villaggi africani contemporanei: ma io credo che la loro concezione di diversi "mondi sociali", specie di universi mentali, sociali e materiali tutti costruiti intorno a una legittimità, sia troppo "rigida", astratta, sistematica per poter rendere conto dei giochi strategici fra razionalità e legittimità messi in atto sulle scene locali.

È vero, l'aspetto cumulativo delle scienze sociali è sempre incerto e viene continuamente rimesso in discussione. Se la maggior parte dei socioantropologi dello sviluppo ritiene che i contadini africani, messi di fronte a progetti di sviluppo, agiscano secondo molteplici razionalità che sono loro proprie (e che scoprirle sia compito delle scienze sociali), ciò non significa che tutti la pensino in questo modo. Il fatto che i ricercatori seri abbiano rotto con vecchi e tenaci stereotipi largamente diffusi non significa che questi siano del tutto scomparsi.

Secondo una prospettiva un po' lineare della "storia delle idee", le rappresentazioni occidentali dell'Africa hanno attraversato, riguardo al problema della razionalità, quattro diverse fasi: dopo una prima fase che negava agli africani ogni forma di razionalità, si sono succedute una fase che contrapponeva le razionalità "religiose" africane alle razionalità "economiche" occidentali, una fase che scopriva nei contadini africani razionalità tecniche ed economiche, e la fase attuale, quella della multirazionalità. Ma le rappresentazioni che caratterizzano ogni singola fase precedente continuano ancora oggi a "vivere" e a strutturare i discorsi di numerosi attori dello sviluppo (e anche di numerosi ricercatori). Oltre al linguaggio letterario (*la passione è negra come la ragione è ellenica*, proclamava Senghor), il discorso familiare (in privato) dei cooperanti occidentali continua a dare ampiamente rilievo al tema dell'"irrazionalità" degli africani che si sono frequentati. Questa prima fase delle rappresentazioni occidentali dell'Africa, per quanto sia ormai illegittima e venga quindi censurata nel discorso pubblico, non è per questo scomparsa dai riflessi di pensiero. Quanto alla seconda fase, quella delle razionalità religiose, cosmiche o esoteriche che costituirebbero la cosiddetta essenza della "mentalità africana", essa pervade ancora una parte non trascurabile della comunità scientifica e sostiene numerose rappresentazioni correnti.

Il nostro rapido bilancio oscilla così fra un ottimismo temperato (che produce una specie di storia delle idee della socioantropologia dello sviluppo concepita come cammino progressivo, per quanto caotico e incerto, verso un'accresciuta considerazione della complessità del sociale) e un relativismo disilluso (che constata la permanente necessità di ricominciare battaglie che si credevano vinte, e deplora come la permanente reinvenzione della

ruota sembri essere l'esercizio preferito sia del mondo dello sviluppo sia di quello della ricerca). Dopo tutto, questa tensione vale indubbiamente per ogni bilancio compiuto nelle scienze sociali. E non si tratta forse della forma che assume, nelle nostre discipline, la celebre combinazione fra "pessimismo della ragione e ottimismo della volontà", enunciata da Gramsci? Il prossimo capitolo rientrerà piuttosto nell'ottimismo della volontà.

2

UN RINNOVAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA?

Questo capitolo prenderà in esame esclusivamente l'aspetto "fondamentale" della socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo, e non le sue "applicazioni" (cui si accennerà nelle conclusioni). L'ipotesi di partenza è la seguente: *la socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo costituisce una posta in gioco importante per l'antropologia e per la sociologia in generale*, e persino per le scienze sociali nel loro complesso. Farò riferimento soprattutto all'antropologia, e ciò per due ragioni. Da una parte l'antropologia, nelle sue versioni tanto accademiche quanto mediatiche, sembra *a priori* più lontana, rispetto alla sociologia, dai processi di mutamento sociale e dai fatti dello sviluppo. Inoltre, è dal versante dell'antropologia (che ha ispirato la Scuola di Chicago e la cosiddetta sociologia qualitativa) che la socioantropologia attinge la maggior parte dei suoi metodi di lavoro. Tuttavia, una dimostrazione relativamente simmetrica potrebbe essere condotta sulla base di esempi appartenenti al campo della sociologia.

Per quanto riguarda le relazioni fra l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e l'antropologia classica, esistono due possibili posizioni. La prima, semplice, difensiva, consisterebbe nel voler *riabilitare* l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo in quanto "emarginata" dall'antropologia accademica. In questo caso, si potrebbero criticare le osservazioni di Lévi-Strauss quando distingue, non senza una certa condiscendenza, l'antropologia "allo stato puro" (la sua...) dall'antropologia "allo stato diluito", cioè l'antropologia dello sviluppo (vedi Martinelli, 1987). Si potrebbe inoltre rivendicare che gli studi an-

tropologici delle reazioni contadine a un progetto d'irrigazione, dei conflitti fra pastori e agricoltori o, ancora, della delinquenza urbana debbano beneficiare della stessa considerazione accademica di cui godono quelli dedicati ai sistemi di parentela o alla cosmogonia... Ma si correrebbe il rischio di cadere in una specie di corporativismo piagnucoloso da sottodisciplina tartassata, una reazione sicuramente comprensibile, indubbiamente legittima, ma molto probabilmente poco produttiva...

La seconda soluzione, più "offensiva" e anche più complessa, consiste nel vedere nell'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo una delle possibili fonti di rinnovamento per le scienze sociali.

IN SOCCORSO ALLE SCIENZE SOCIALI?

Riassumerò in tre punti una situazione generale peraltro abbastanza nota, che non può essere sviluppata in questa sede.

1. Si parla spesso di una crisi delle scienze sociali. Se ne possono enumerare diversi sintomi, non tutti convergenti o ugualmente convincenti: la fine dei grandi sistemi interpretativi "chiavi in mano"; un grande divario fra l'accumulazione infinita di monografie e studi di caso e un saggismo comparativistico sciolto; un grande divario, anche, fra un immoderato quantitativismo e un qualitativismo speculativo e/o narcisistico...

2. Le scienze sociali si volgono sempre più all'antropologia – come cercassero "scampo" – in virtù delle proprietà euristiche e metodologiche che, a torto o a ragione, le vengono attribuite. Questa "domanda" scientifica da parte di varie discipline (sociologia, geografia, storia, scienza politica...) si manifesta in generale attraverso un'"antropologizzazione" dei ricercatori di queste discipline, oppure attraverso il moltiplicarsi dei riferimenti antropologici all'interno delle discipline vicine. Sono ormai numerosi gli storici che dichiarano di fare dell'"antropologia storica", mentre i politologi che si interessano di "modi popolari di azione politica" sembrano conoscere meglio di molti etnologi la letteratura etnologica (vedi Bayart, 1989).

3. L'antropologia "tradizionale", almeno nella sua attuale configurazione, non è affatto in grado – ahimè – di condurre questo tipo di dialogo o di rispondere a tali aspettative. Non sono sempre i settori più dinamici e innovatori della disciplina a darne un'immagine al di fuori della cerchia dei pari: si pensi al peso delle tradizioni accademiche, all'eccessiva egemonia dello strutturalismo in Francia, al permanere del tradizionalismo culturalista, al rischio costante di derive "esotiche", alla recente moda delle correnti "decostruzionistiche" e "testualiste"...

Sulla base di tale constatazione, si potrebbe dunque proporre la seguente ipotesi, di cui riconosco il carattere parzialmente volontaristico: *i processi di cambiamento sociale e di sviluppo forniscono all'antropologia nuovi oggetti e le pongono nuove domande. In questo modo, essi possono parzialmente contribuire al rinnovo delle problematiche non solo dell'antropologia stessa ma, attraverso di essa, anche della sociologia e delle scienze sociali.*

Per cogliere i processi di cambiamento sociale e di sviluppo è necessario, in effetti, precisare nuovi concetti, sviluppare nuove strategie d'indagine e nuovi dispositivi metodologici. È necessario, cioè, adottare un approccio antropologico, il quale può fornire preziosi strumenti per la loro comprensione. Mentre, per esempio, la tecnica dell'informatore privilegiato o l'analisi strutturale non sono affatto adatte per indagare i processi di cambiamento sociale, i cosiddetti approcci qualitativi o l'"osservazione partecipante" sembrano invece inevitabili quando si vogliono affrontare questioni del genere...

Perché, dunque, tanto ottimismo sulle capacità euristiche dell'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo? Sarà forse dovuto alla natura del suo oggetto?

LE "PROPRIETÀ" DEI "FATTI DELLO SVILUPPO"

In effetti, si potrebbero "attribuire" ai processi di cambiamento sociale e di sviluppo quattro "proprietà" principali in grado di orientare lo sguardo antropologico.

1. I processi di cambiamento sociale e di sviluppo mettono necessariamente in relazione norme eterogenee, culture e sottocul-

ture eterogenee, sistemi di valori eterogenei, configurazioni di saperi e di rappresentazioni eterogenee, sistemi d'azione eterogenei, strategie e logiche sociali eterogenee.

Tuttavia, la maggior parte degli oggetti dell'antropologia classica non presenta un analogo punto di convergenza. L'antropologia classica sceglie oggetti che valorizzano piuttosto la persistenza, l'omogeneità e la coerenza.

Questo confronto di elementi eterogenei, divergenti, dissimili e contraddittori è invece al centro dell'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo. Essa è dunque, necessariamente, un'antropologia del sincretismo. Inoltre, l'interazione complessa di questi elementi eterogenei è al centro della costruzione dell'oggetto specifico dell'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo. L'antropologia dello sviluppo deve pertanto interessarsi non solo alle "comunità locali" o alle "popolazioni bersaglio", ma anche ai dispositivi d'intervento, ai mediatori e ai broker, agli agenti esterni...

A questo punto, intervengono fenomeni di confronto, negoziazione, rigetto, deviazione, adattamento, sovvertimento, lotte di potere, compromessi, transazioni... E poco importa che tali fenomeni siano considerati a livello cognitivo, economico, politico, o simbolico: questi termini tendono a imporsi negli enunciati propri dell'antropologia dello sviluppo (mentre sono del tutto assenti nell'antropologia classica).

Ora, tali nozioni sono indissociabili, in Africa, dai fatti dello sviluppo e si trovano al centro della maggior parte dei fenomeni sociali contemporanei.

2. I processi di cambiamento sociale e di sviluppo mobilitano strutture "intermediarie", "informali", *trasversali*: "reti", affinità, clientele, circoli locali, professionali, familiari... Non è possibile darne conto mediante una visione più o meno durkheimiana delle "istituzioni", seguendo la quale l'antropologia ha organizzato i capitoli delle sue monografie: il potere, la parentela, la religione e così via. Il gusto dell'etnologia classica per i gruppi costituiti e corporati (*corporate groups*), per la parentela, per la comunità di residenza ha lasciato poco spazio alla descrizione di dispositivi sociali più labili, ambivalenti e adattabili, che s'interpongono fra l'attore sociale e l'ordine stabilito. A questo livello, una certa so-

ciologia e una certa antropologia diventano indissociabili. In effetti, con la "modernizzazione", le relazioni interpersonali – siano esse "ugualitarie" o "gerarchiche" – non scompaiono affatto, anzi, e la razionalità burocratica continua a essere ben lontana dal regolare il funzionamento delle amministrazioni africane.

3. I processi di cambiamento sociale e di sviluppo sono per definizione *diacronici*. Si tratta di una dimensione troppo spesso dimenticata dalle scuole dell'antropologia classica (funzionalismo, culturalismo, strutturalismo, simbolismo...), decisamente inclini a gettare il bambino storico con l'acqua sporca evoluzionistica.

4. I processi di cambiamento sociale e di sviluppo sono situati all'*interfaccia* fra antropologia e sociologia "macro" da una parte, ed etnografia e sociografia "micro" dall'altra. Detto altrimenti, si trovano all'interfaccia fra le pesantezze strutturali e l'azione degli agenti sociali. I fatti del cambiamento sociale e dello sviluppo valorizzano simultaneamente i vincoli esterni e l'autonomia o capacità di iniziativa (e di resistenza) degli individui e dei gruppi locali.

Anche in questo caso, l'antropologia classica tende invece a privilegiare l'autonomia dei sistemi culturali e, così facendo, cancella l'effetto di contesti più ampi e, allo stesso tempo, i bricolage creativi degli attori sociali.

DUE "PUNTI DI VISTA EURISTICI"

Queste quattro "proprietà" specifiche dei fatti del cambiamento sociale e dello sviluppo permettono di chiarire il rapporto che le scienze sociali intrattengono con due grandi "prospettive euristiche" (talvolta chiamate – secondo me, a torto – paradigmi) fra le quali oscillano incessantemente. Forse è proprio su questo piano che l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo potrebbe contribuire a chiarire alcune frequenti questioni epistemologiche, le quali travalicano i limiti della sola antropologia. Descriverò brevemente le due "prospettive euristiche" dominanti: l'olismo e l'individualismo metodologico.

L'antropologia come "punto di vista della totalità"

Fra tutte le scienze sociali, è all'antropologia che viene spesso accreditato il punto di vista della totalità, o punto di vista olistico. Certo, la consapevolezza che la società sia più che la somma delle sue parti è ugualmente presente nei fondatori della sociologia, così come in molti loro successori. Ma l'antropologia sembra recare all'olismo il supporto dei suoi specifici metodi di ricerca sul campo. L'indagine intensiva, a lungo termine, su una situazione concreta, sembra particolarmente appropriata per cogliere una realtà in tutte le sue dimensioni, e dunque nella sua globalità.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo riprende questa prospettiva olistica. Essa evidenzia come le molteplici logiche che si confrontano intorno ai processi di "sviluppo" non dipendano solo da gruppi di attori diversi (e rinviino in parte a conflitti fra razionalità collettive), ma mobilitino anche svariati registri della realtà sociale che è opportuno considerare simultaneamente. Pratiche e rappresentazioni sono infatti sempre, al contempo, di ordine economico, sociale, politico, ideologico e simbolico.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo si situa ampiamente nella scia di Polanyi (1944), il quale ha particolarmente insistito sul concetto di *embeddedness*, ovvero sull'"inserimento" dell'economia nella vita sociale in genere.[1] Diverse tesi e formulazioni hanno recentemente sviluppato tale prospettiva, da quelle, infelici, di Hyden sull'"economia dell'affetto" (Hyden, 1980, 1983), fino a quelle, più prudenti, e anteriori, di Thompson (1971) e di Scott (1976) sull'"economia morale".[2] Tutte si propongono di considerare *simultaneamente* i diversi registri della realtà sociale, così come vengono colti dalle culture, dalle sottoculture e dagli attori sociali. In particolare, i fenomeni che rientrano classicamente nell'economia (produzione, scambio, consumo di beni e di servizi), e ai quali rimandano essenzialmente i processi di "sviluppo", non possono essere arbitrariamente resi autonomi e scollegati dalle loro dimensioni sociali (vedi le differenze basate sull'età, sul genere, sullo status, sulle condizioni, sulla classe), culturali e simboliche (vedi le norme di buona educazione, le modalità di riconoscimento sociale, i parametri di prestigio, solidarietà, adempimento), politiche (vedi i clientelismi e i fazionalismi, il neopatrimonialismo) o magico-religiose (vedi le accuse di stregoneria). Dunque, si tratta *veramente* di una prospettiva olistica, eminentemente positiva.

1. Ma Polanyi ha riservato – e noi riteniamo a torto – questa nozione di *embeddedness* alle economie precapitalistiche. I lavori che oggi analizzano il funzionamento dei mercati "reali", del tutto distinto dalla norma neoliberista del mercato astratto (vedi Watts, 1994), non fanno che estendere l'intuizione di Polanyi all'economia moderna, da cui lui l'aveva esclusa (vedi Granovetter, 1985).

2. Sul ricco dibattito anglosassone intorno all'economia morale, vedi fra gli altri Popkin (1979), Hunt (1988), Lemarchand (1989), nonché la critica delle tesi di Hyden nel presente libro.

Tuttavia, l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo deve rompere con un altro tipo di olismo: quello che considera la società un insieme omogeneo e coerente, a prescindere dalle proprietà che gli vengono attribuite; che questo insieme sia visto, in altre parole, come dispotico e "totalitario", oppure come comunitario e ugualitario. È il caso del modello strutturalfunzionalistico classico e del marxismo classico, i quali, per ragioni diverse, vedono nei comportamenti semplici effetti di sistema e non considerano le posizioni se non in quanto posizioni in una struttura sociale. È anche il caso del "culturalismo", il quale appiattisce un'intera società (nonostante la diversità dei gruppi e delle sottoculture che la compongono) su "un" sistema di valori culturali, un "carattere nazionale" o una "personalità di base"; addirittura su un "habitus"...

Abbiamo dunque a che fare con due tipi di olismo, profondamente intrecciati l'uno all'altro. Uno rappresenta il punto di vista della trasversalità e della multidimensionalità. L'altro è un'ipertrofia del tutto, dell'insieme, del sistema, della struttura. Forse potremmo parlare, per distinguere queste due forme di olismo, di "olismo metodologico" nel primo caso, e di "olismo ideologico" nel secondo.

I fatti dello sviluppo farebbero allora appello all'olismo metodologico, mentre andrebbero sottratti all'olismo ideologico.

L'antropologia come messa in evidenza delle strategie degli attori

Questo secondo "punto di vista euristico" viene generalmente associato a ciò che è stato chiamato "individualismo metodologico". Esso è presente non solo in sociologia (vedi, fra gli altri, Schel-

ling, 1960, 1978; Boudon, 1984, 1988), ma anche in antropologia (Barth, 1981) e, in un campo vicino al nostro, al confine tra l'antropologia economica e la scienza politica (Schneider, 1975; Popkin, 1979; Bates, 1983). Si tratta spesso di reazioni contro alcuni aspetti del precedente punto di vista, reazioni che potrebbero dunque essere interpretate, per riprendere la nostra precedente formulazione, come rifiuto dell'"olismo ideologico". Allo strutturalfunzionalismo o al marxismo viene così rimproverato, e non a torto, di non tenere conto dell'esistenza e dell'importanza delle organizzazioni informali (amicizie, reti, alleanze, coalizioni), di dimenticare che gli attori sociali sono come imprenditori che manipolano le relazioni personali per raggiungere i propri obiettivi, di trascurare le incessanti "transazioni", materiali o simboliche, che avvengono fra gli individui (vedi Boissevain, 1974, pp. 3-33). Ne deriva un programma di ricerca che si nutre delle mancanze del precedente punto di vista e dichiara che "il mutamento sociale va analizzato come prodotto di un insieme di azioni individuali" (Boudon, 1984, p. 43). Ma l'individualismo metodologico non è né monolitico né univoco. Bisognerebbe forse scomporre questa espressione e distinguere, come ho fatto nel caso dell'olismo, un "individualismo metodologico" *vero e proprio* e un "individualismo ideologico", i quali vengono impropriamente sovrapposti nell'espressione "individualismo metodologico" (nel modo in cui viene impiegata sia dai suoi difensori sia dai suoi detrattori, i quali mescolano e confondono le due dimensioni).

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo è *actor-oriented* (Long, 1977). Essa privilegia i punti di vista e le pratiche degli attori di base e dei "consumatori" dello sviluppo.[3] In questo senso, tende a porre in evidenza le loro strategie (per quanto limitate), i loro margini di manovra (per quanto sottili), la loro "agentività" (*agency*). Essa sottolinea le logiche e le razionalità alla base di rappresentazioni e comportamenti. Pone l'accento sull'esistenza, a tutti i livelli, di "gradi di decisione" reali, di scelte operate dagli individui a nome proprio o in nome delle istituzioni di cui si considerano i delegati. Si può dunque ritenere

3. È evidente che gli attori, nel modo in cui sono considerati in questo libro, sono attori sociali e non soggetti astratti, atomi disincarnati, individui solitari e calcolatori. Sono socialmente "zavorrati", dotati di risorse disuguali, inseriti in reti specifiche, sottomessi a pesantezze molteplici.

che tale "punto di vista euristico" rientri propriamente nell'individualismo metodologico. Esso consente di evitare il pericolo di confondere gli aggregati prodotti dalle scienze sociali (società, cultura, etnia, classe sociale, sistema di parentela, modo di produzione, categorie socioprofessionali...) con soggetti collettivi dotati di volizione, e mette al riparo dai rischi di reificazione e determinismo insiti nella manipolazione di tali concetti.

Nell'ambito dell'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo, tuttavia, non è possibile supporre né "una" razionalità unica da parte dell'attore sociale – sia che ricalchi più o meno il modello dell'economia neoliberista oppure versioni più prudenti (come i modelli di "razionalità limitata" di Simon) – né, tanto meno, un principio formale unico quale presunta matrice di tutte le particolari logiche d'azione. Le strategie degli attori non si limitano alla "padronanza delle zone d'incertezza" o alla massimizzazione del rapporto mezzi-fini. Gli attori "reali", individuali o collettivi, si muovono fra diverse "logiche", scelgono fra diverse norme, gestiscono molteplici vincoli, si trovano alla confluenza di diverse razionalità, vivono in un universo mentale e pragmatico intessuto di ambiguità e ambivalenze, sottoposto allo sguardo degli altri, in cerca del loro riconoscimento o posto di fronte al loro antagonismo, e soggetto alle loro molteplici influenze. L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo non può dunque accettare l'"individualismo ideologico" che spesso si nasconde in quello che i suoi seguaci chiamano, impropriamente, "individualismo metodologico".

Questi due "punti di vista euristici", olismo metodologico e individualismo metodologico, non hanno di fatto alcunché d'incompatibile, non pregiudicano paradigmi di ricerca più duri (o paradigmi in senso proprio) e sembrano potersi combinare perfettamente (a differenza dei loro corrispettivi "ideologici"). A essi potremmo aggiungerne altri, altrettanto complementari.[4] Più avanti,

4. Evidentemente, questo atteggiamento risolutamente eclettico si distingue dalla posizione di Bourdieu, il quale intende "superare" l'antagonismo fra olismo e individualismo metodologico mediante la produzione di un sistema nuovo, il suo: vale a dire, un edificio teorico globale che rifiuta di essere disarticolato e deve essere considerato nella sua coerenza sistemica (Bourdieu, 1992, p. 139). Io penso invece che questi due punti di vista euristici non siano "superabili", ma che possano essere

ne analizzerò uno (vedi capitolo 5) particolarmente pertinente alla socioantropologia dello sviluppo: il populismo metodologico.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo non detiene certo il monopolio dell'utilizzo di tali "punti di vista euristici". Si tratta indubbiamente di risorse metodologiche proprie delle scienze sociali in generale. E tuttavia, nella situazione in cui si trovano attualmente queste ultime, essa appare in una posizione particolarmente propizia per trarne profitto in modo innovativo.

L'ANTROPOLOGIA DEL CAMBIAMENTO SOCIALE E DELLO SVILUPPO E I CAMPI DELL'ANTROPOLOGIA

Questi *atouts* dell'antropologia dello sviluppo forniti dal suo oggetto hanno un senso solo se inseriti all'interno del suo patrimonio scientifico, da cui si possono e si devono attingere molteplici eredità. Certo, le divisioni interne alla disciplina devono essere relativizzate (vedi sopra): le contrapposizioni classiche "antropologia sociale/antropologia culturale", per esempio, appartengono alla storia delle idee antropologiche, ma oggi non hanno più alcun senso epistemologico. Certo, è necessario travalicare le frontiere con la sociologia. Ma l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo è tanto un'ereditiera quanto una pioniera. Essa eredita diversi contributi sedimentati, i quali possono essere classificati in quattro rubriche antropologiche distinte: religiosa, economica, politica e simbolica.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e l'antropologia religiosa

Così come lo "sviluppo", in quanto forma volontaristica moderna di introduzione di trasformazioni economiche e sociali nei paesi del Sud, non è che una delle pratiche simultanee e sovrapposte attraverso le quali passa il cambiamento economico e sociale, allo stesso modo il cambiamento economico e sociale non è che uno degli aspetti del cambiamento in generale, il quale è di

combinati, a condizione di poterli disarticolare. La disarticolazione degli insiemi, compreso quello di Bourdieu, mi sembra rientrare, per quanto riguarda le scienze sociali e lo sviluppo, in una sana economia delle pratiche: non può essere bandita.

ordine sia culturale sia religioso. Il cambiamento culturale o religioso, del resto, passa a sua volta per pratiche volontaristiche più o meno esterne (proselitismo) e pratiche "spontanee" più o meno interne (conversione). Esistono indubbiamente contesti privilegiati in cui il cambiamento si palesa maggiormente e si impone più che altrove. Tuttavia, il campo religioso, dove ha prosperato un'etnologia patrimonialistica e passatista, è anche quello in cui si è più spontaneamente e considerevolmente manifestata un'antropologia del cambiamento. Il cambiamento religioso ha dato luogo, infatti, a innumerevoli indagini, lavori e opere antropologiche. Esso è indubbiamente una delle principali fonti d'ispirazione che abbiano fecondato l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo. Le imprese missionarie, i nuovi culti sincretici, i movimenti profetici, le trasformazioni dei sistemi magico-religiosi tradizionali (culti di possessione, maschere, culti degli antenati ecc.), il recente proliferare di sette occidentali e orientali, la costituzione di nuovi ordini ecclesiastici... tutti questi fenomeni risentono dei processi di cambiamento economico e dei fatti dello sviluppo. Processi analoghi, se non identici, possono essere altresì individuati. Gli attori del cambiamento religioso sono anche gli attori del cambiamento economico.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e l'antropologia economica

Se ne è parlato sopra: l'antropologia economica ha lasciato un vasto insieme di conoscenze acquisite che i fenomeni di moda non devono far dimenticare. Tre eredità s'intrecciano, a volte rivaleggiando, altre volte sostenendosi fra loro: quella di un'interrogazione "aperta" sull'articolazione fra economia e società che, nella scia di Polanyi e dei dibattiti intorno all'economia morale, pone l'accento sulle norme sociali e culturali che pesano sui comportamenti economici; quella delle analisi delle "razionalità contadine", che privilegia la ricerca di logiche e coerenze propriamente tecniche ed economiche; infine, quella dell'antropologia marxista, di ordine più morfologico, che fa l'inventario delle classi sociali e articola relazioni e modi di produzione. In una prospettiva di analisi del cambiamento sociale e dello sviluppo, nessuna di queste eredità può essere ignorata.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e l'antropologia politica

L'antropologia politica classica ha spesso privilegiato le forme visibili e istituzionali del potere e le strutture politiche "tradizionali" nella loro stabilità, ma ha anche accumulato un sapere prezioso sui modi in cui si accede alla notabilità, sui sistemi clientelari rurali, sulle relazioni fra autorità e maggiore anzianità o fra autorità e "genere" (identità sessuale), sulle interazioni fra potere e sovrannaturale, sulle trasformazioni delle strutture politiche precoloniali, sui rapporti di forza fra lignaggi e sulle strategie d'alleanza, per menzionare solo alcuni temi che parrebbe necessario conoscere per comprendere come un'azione di sviluppo s'inserisca in un gioco politico locale.

L'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo e l'antropologia simbolica

Infine, l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo è in buona parte un'antropologia delle rappresentazioni. Si pensi ai codici culturali che servono a valutare le azioni proposte e gli attori sociali che le propongono, ai saperi popolari sui quali si ritiene s'innestino i saperi tecnico-scientifici e alle configurazioni semiologiche che organizzano i campi sui quali verte il cambiamento. Senza cadere negli eccessi dell'etnoscienza o in quelli dell'interazionismo simbolico, grande importanza deve essere attribuita alle rappresentazioni "emiche", alle "forme di pensiero" indigene, ai "modi di vita" locali, ai "modi di pensare" autoctoni. Si tratta in qualche modo del capitale dell'antropologia, ed essa deve attingervi ampiamente per sapere come i processi di cambiamento vengano pensati e vissuti dagli attori coinvolti: è una condizione preliminare per poterli comprendere e interpretare.

Esiste, tuttavia, una condizione fondamentale per il necessario recupero dell'eredità antropologica. Si deve tener conto dell'insieme degli attori coinvolti nelle interazioni connesse al cambiamento e allo sviluppo; occorre considerare, in altre parole, non solo gli attori "dal basso" e le "società indigene", ma anche gli agenti esterni, a qualsiasi livello si situino: gli "sviluppatori" nazionali o stranieri, i burocrati o i tecnici, gli agenti statali o le organizzazioni in-

ternazionali, le imprese o gli operatori economici privati, i missionari religiosi o laici. Anche loro rientrano legittimamente nell'antropologia religiosa, economica, politica e simbolica.

Certo è che le diverse tradizioni antropologiche devono essere rinnovate e, spesso, dinamizzate, diacronizzate. Ma rimangono indispensabili. È riprendendole e rivalutandole, piuttosto che ignorandole, che si possono proficuamente combinare nell'indagine empirica i "punti di vista euristici" e che l'antropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo potrà contribuire – sebbene in piccola parte e grazie alle proprietà che i processi di cambiamento e di sviluppo offrono all'analisi – al rinnovo dell'antropologia e delle scienze sociali.

3

STEREOTIPI, IDEOLOGIE, RAPPRESENTAZIONI

Potremmo cominciare con la seguente constatazione, estremamente significativa. Gli sviluppatori o, in altre parole, gli agenti (o gli "operatori") dello sviluppo, a prescindere sia dal settore in cui intervengono (sanità, agricoltura...) sia dalla loro origine (autoctoni, espatriati...), nel momento in cui mettono in pratica "sul campo" (nelle periferie o nei villaggi africani) le tecniche nelle quali sono stati formati (assumendo che possiedano un'indiscutibile competenza nella loro disciplina, il che spesso è vero), si trovano di fronte a una realtà che li disorienta: i comportamenti e le reazioni delle persone con cui hanno a che fare (i loro "clienti", in un certo senso, o i loro "pazienti") non sono quelli che, legittimamente, si aspettavano...

La percezione di questo sfasamento fra gli atteggiamenti attesi o auspicati delle "popolazioni bersaglio" e gli atteggiamenti "reali" è un'esperienza a volte traumatizzante, in genere dolorosa, che tutti i professionisti dello sviluppo – credo – hanno vissuto in vario grado.[1] Il problema non è tanto questo sfasamento in sé (che è inevitabile, e vedremo perché) quanto il modo in cui gli agenti dello sviluppo reagiscono: come vi si adattano (o non vi si adattano), come ne tengono conto (o non ne tengono conto), come lo spiegano (oppure non lo spiegano). Vorrei concentrarmi su quest'ultimo punto e porre in rilievo i fenomeni che permet-

1. Questo trauma è stato rilevato da tempo ed è stato persino oggetto, in psicologia, di una teorizzazione indubbiamente un po' eccessiva, nei termini di una sindrome psicopatologica (*culture shock*, secondo Kalervo Oberg) propria dei tecnici che lavorano all'estero, in un contesto culturale radicalmente diverso dal proprio (vedi Foster, 1962, pp. 187-188).

tono di comprendere questo sfasamento ed evitare "false spiegazioni", del tipo: "sono arretrati", oppure "è a causa della loro cultura" (si può sostituire "cultura" con "mentalità" e la spiegazione rimane identica, e cioè non esiste alcuna spiegazione). Queste "false spiegazioni" legittimano troppo spesso la routinizzazione delle pratiche degli operatori dello sviluppo, il loro arrendersi di fronte a realtà che giudicano troppo complesse, il loro strano perseverare nell'errore o i loro atteggiamenti scarsamente innovativi e adattivi.

Questo "shock di ritorno" prodotto dalla "realtà" sulle pratiche dello sviluppo rimanda di fatto a due cause che sono molto semplici in linea di principio.

– Le persone non agiscono nei modi attesi perché le aspettative che si nutrono nei loro confronti sono false. In altre parole, i professionisti dello sviluppo si fanno idee sbagliate sulle popolazioni africane e ne hanno immagini "distorte".

– Le persone non agiscono nei modi attesi perché hanno buone ragioni per farlo. In altre parole, le logiche dei "clienti" non sono quelle dei "venditori". I contadini utilizzano servizi, opportunità e vincoli recati dalle istituzioni dello sviluppo secondo norme e criteri che non sono quelli di tali istituzioni e tuttavia se ne servono in maniera coerente.

Svilupperemo in seguito questo secondo punto (vedi capitolo 7). Qui ci occuperemo, più in particolare, del primo, il quale mette in gioco le rappresentazioni degli attori implicati nello sviluppo, vale a dire il modo in cui essi si rappresentano lo sviluppo in generale, il modo in cui si rappresentano un progetto di sviluppo in particolare, e infine il modo in cui si rappresentano gli altri attori coinvolti. Non si tratta solo di ideologia (vedi Dahl, Hjort, 1985). Quando si parla di sviluppo, e ancora di più quando si parla di "politiche dello sviluppo", viene posto spesso l'accento sulle "ideologie" dello sviluppo, e cioè su quelle grandi opzioni esplicite (teoriche e politiche, e anche filosofiche) che fondano le diverse "teorie dello sviluppo" e guidano o pretendono di guidare le politiche economiche, o di ispirare politiche alternative. La socioantropologia dello sviluppo si interessa piuttosto

alle rappresentazioni più o meno latenti che prevalgono nei diversi attori sociali coinvolti: la visione degli esperti europei da parte dei mezzadri, quella dei notabili da parte dei formatori, oppure quella dell'amministrazione locale da parte degli assistenti tecnici... Le rappresentazioni sociali delle parti coinvolte sono infatti un dato di base necessario per comprendere le strategie di ciascuno e le interazioni fra le strategie di tutti o, in altre parole, per comprendere quel "gioco politico" che è la realizzazione di un progetto. La configurazione dello sviluppo è strutturata da rappresentazioni che tendono a mascherare questa realtà "politica" delle interazioni e a produrre visioni semplicistiche ed erronee delle "popolazioni bersaglio".

Ovviamente, si potrebbe dire altrettanto delle rappresentazioni delle popolazioni bersaglio nei confronti degli operatori dello sviluppo. Ma questo è purtroppo un campo in cui le indagini sono estremamente carenti. E tuttavia, tale approccio è indispensabile: è facile immaginare che le reazioni di una popolazione (o di uno dei suoi segmenti) a un intervento esterno o a una "proposta di sviluppo" siano in parte strutturate dalle idee che gli interessati si fanno degli agenti o dei promotori dello sviluppo, dai sospetti che nutrono nei loro confronti o, ancora, dalle speranze che proiettano su di loro. La "memoria", evidentemente viva, che i contadini conservano delle operazioni di sviluppo che si sono succedute nella loro regione influenza le loro reazioni di fronte a operazioni ulteriori. Gli operatori, invece, hanno generalmente meno memoria dei contadini e si comportano spesso come se arrivassero su un terreno vergine. È noto, per esempio, che, negli anni successivi all'indipendenza, i progetti basati sull'"investimento umano" (progetti che rientravano paradossalmente in un'ideologia "progressista" ed erano portati avanti con una preoccupazione "partecipazionista") furono concepiti dagli abitanti dei villaggi come una ripresa, sotto forme diverse, del lavoro forzato coloniale. Ma bisogna guardarsi da una visione idealizzata o addolcita delle rappresentazioni popolari in merito alla configurazione dello sviluppo. Il modo in cui gli sviluppati vedono gli sviluppatori non esprime più "verità", non è meno "distorto", di quello in cui gli sviluppatori vedono gli sviluppati. Potremmo moltiplicare i casi che illustrano, come ha fatto Sahlins (1985), i malintesi, produttivi o meno, che strutturano la perce-

casi di malintesi

zione reciproca dei diversi attori e gruppi sociali messi in contatto da un'azione di sviluppo.[2]

Detto questo, la simmetria non è completa.[3] Le rappresentazioni popolari relative alle operazioni di sviluppo sono per definizione localizzate e vincolate a contesti specifici: in mancanza di un numero sufficiente di studi di caso, è difficile abbozzarne una tipologia. Invece, le rappresentazioni che occorrono nella configurazione di sviluppo sono in buona parte comuni, e relativamente indipendenti dai contesti. Sono dunque ampiamente conosciute, standardizzate, e possiamo quindi cercare di analizzarne alcune invarianti. Inoltre, sono "dominanti" e modellano parzialmente l'orientamento, la concezione o l'attuazione delle azioni di sviluppo. Ma non si tratta di "ideologie" dello sviluppo in senso classico. Queste si esprimono direttamente attraverso "retoriche di sviluppo" e/o "politiche di sviluppo": sviluppo autocentrato, sviluppo durevole, sviluppo adeguato, decentramento, adattamento strutturale, autopromozione ecc. Ma al di sopra e al di là di queste "ideologie" esplicite è possibile distinguere l'esistenza di una "metaideologia" dello sviluppo (ovvero di un fondamento comune latente, a prescindere dalle divergenze ideologiche) nonché l'esistenza di "infraideologie" dello sviluppo (ovvero di tropi ricorrenti che, combinandosi o contrapponendosi, attraversano le ideologie). Metaideologie o infraideologie sono presupposti che circolano nella configurazione dello sviluppo. La socioantropologia dello sviluppo deve prendere le distanze da essi, se vuole veramente produrre conoscenze nuove.

2. Alcuni esempi significativi di rappresentazioni popolari "erronee" sono in Berche (1994) e in Maman Sani (1994).

3. Una forma interessante di comparazione è stata tentata da Daane e Mongbo in merito all'asimmetria delle percezioni che gli assistenti tecnici, da una parte, e alcuni attori locali, dall'altra (piuttosto che i contadini in generale), hanno di uno stesso "progetto": "È probabile che alcuni degli attori sociali locali, in particolare i leader delle associazioni, i burocrati, i mercanti e i contadini più ricchi, imparino molto più velocemente degli assistenti tecnici. Questo dipende innanzitutto dal fatto che le risorse degli assistenti tecnici sono più visibili e che le loro intenzioni possono essere in parte ricondotte agli obiettivi ufficiali dei progetti, per cui sono maggiormente accessibili rispetto alla miriade di intenzioni parzialmente nascoste degli attori sociali locali, con le loro risorse spesso invisibili (per gli assistenti tecnici) e la loro complessa storia di conflitti e mutevoli alleanze. In secondo luogo, si deve tener conto del fatto che, spesso, un attore sociale locale è interessato a nascondere parzialmente le proprie intenzioni, sia nei confronti degli assistenti tecnici sia nei confronti degli altri attori sociali locali" (Daane, Mongbo, 1991, p. 69). Questi particolari attori sociali locali possono dunque trarre profitto dalla conoscenza acquisita delle rappresentazioni degli assistenti tecnici: "Essi continueranno a perseguire i loro obiettivi, ma lo faranno cercando di giocare secondo le regole e i codici degli assistenti tecnici. Sosterranno i loro fini partigiani nascosti e i loro interessi particolaristici utilizzando argomenti basati sulla filosofia di giustizia sociale dello sviluppo rurale integrato" (*ibidem*).

UNA "METAIDEOLOGIA" DELLO SVILUPPO

Due paradigmi, che sembrano essere inestricabilmente legati, legittimano il complesso delle pratiche professionali degli "sviluppatori", a prescindere dai loro orientamenti ideologici, morali o politici.

- Lo sviluppo ha per oggetto il bene altrui (paradigma altruista). Ne segue che lo sviluppo presenta una forte connotazione morale.
- Lo sviluppo implica progresso tecnico ed economico (paradigma modernista). Ne segue che lo sviluppo presenta una forte connotazione evoluzionistica e tecnicistica.

Ogni operatore del settore dello sviluppo si riferisce in misura diversa a questi due paradigmi. Ciascuno pensa di operare per il bene delle popolazioni (che si tratti di un esperto della Banca Mondiale o di un umile militante di ONG); ciascuno ritiene di mettere al servizio di questa nobile causa una competenza di cui queste popolazioni sono sprovviste (che si tratti di un sapere specialistico in agroforestazione tropicale o di una formazione più generica e incerta nell'"animazione" oppure nel "lavoro sociale"). Poco importa la maniera in cui ciascuno declina questi due paradigmi, la salsa con cui li condisce, o il modo in cui legittima la specificità del suo approccio o l'originalità della sua politica delegittimando quelle dei concorrenti. Nessuno vi sfugge.

Non è questo il luogo per criticare tali paradigmi, che ci limiteremo a constatare senza pronunciare alcun giudizio di valore. Non desidero assolutamente cadere nella trappola di una certa "sociologia dello sviluppo" – dalle connotazioni tanto fortemente ideologiche quanto debolmente empiriche –, la quale esiste solo nella denuncia veemente dell'ideologia dello sviluppo, erigendosi così a controideologia (vedi Latouche, 1986). Ciò che più

conta è che sia il paradigma altruista sia quello modernista, in forme certo latenti, costituiscono un "tronco comune", quasi inevitabile, di legittimazioni. Ora, questa metaideologia nasconde in parte il fatto che lo sviluppo è al contempo un mercato e un'arena. È un mercato in cui circolano beni, servizi, carriere... Si tratta di "vendere" progetti, slogan, politiche, *hardware*, *software*, carriere... L'aiuto umanitario è chiaramente diventato un "mercato" in cui le ONG si fanno concorrenza e rivaleggiano fra loro. Molto prima che questo accadesse, e su scala molto più vasta, lo "sviluppo" era già un mercato. Ma esso è anche un' "arena". Sulla medesima scena diversi attori sociali si affrontano per poste in gioco quali il potere, l'influenza, il prestigio, la notorietà o il controllo sugli altri. Ogni concezione altruista ed evoluzionistica dello sviluppo rischia fortemente di nascondere questo aspetto delle cose. Non si tratta di negare le motivazioni morali degli attivisti delle ONG né di sospettare d'ipocrisia e di affarismo i promotori dell'autosviluppo. Ma né l'albero altruista, né quello tecnico, per quanto reali e rispettabili, devono nascondere al socioantropologo la foresta del mercato o dell'arena.

LE INFRAIDEOLOGIE: RAPPRESENTAZIONI

Consideriamo sempre gli attori della configurazione dello sviluppo. La percezione che questi attori sociali hanno del mondo auspicabile e del mondo reale è strutturata da un insieme di rappresentazioni che abbiamo chiamato "infraideologie" dello sviluppo e che si suddividono in due serie di rappresentazioni complementari: l'una concerne la visione delle società così come sono, l'altra la visione delle società come dovrebbero essere.

1. Le rappresentazioni di ciò che è auspicabile sono piuttosto esplicite e normative. Sono in parte costitutive delle "teorie" classiche dello sviluppo, in quanto vertono sul senso che si attribuisce allo "sviluppo". Sono immagini dello scopo da raggiungere, della società da edificare: il modello della società americana; i modelli "socialisti"; modelli alternativi come società autogestite, ecosviluppo, sviluppo "africano" ecc. Tali rappresentazioni si riferiscono, a volte, a un modello già praticato, altre vol-

te a un modello da inventare (utopia). Ma tracciano i contorni più o meno sfocati, più o meno realistici, di ciò che si auspica, e cioè di come i pensatori o gli esperti dello sviluppo sperano che la società da sviluppare possa diventare. Il progetto di sviluppo non mira esclusivamente a un trasferimento di tecnologie e di abilità, ma è anche accompagnato da tentativi di trasferimento e creazione di strutture e di modi di organizzazione (o tecnologie sociali) che traggono ispirazione da un ideale sociale da costruire. Per esempio, l'insistenza, per circa mezzo secolo, sulle cooperative, sostituita da qualche anno dalla moda delle associazioni contadine, non si spiega solo con ragioni tecniche. Vi si può facilmente intravedere l'influenza delle ideologie socialiste e di quelle cristiane occidentali...

2. Un altro tipo di rappresentazioni, più o meno legato al primo, riguarda la società da sviluppare così come essa è (o piuttosto come ci si immagina che sia). Numerose di queste rappresentazioni sono più implicite, ma non meno importanti. Esse sono frequentemente "sganciate" dalle teorie accademiche, e cioè continuano molto spesso a funzionare anche quando le teorie accademiche che le esplicitavano hanno perso credito o sono passate di moda. Così, oggi, la percezione delle popolazioni contadine africane come "primitive" e "arretrate" è stata screditata nel discorso pubblico e non trova più un'espressione universitaria, ma continua a strutturare implicitamente le rappresentazioni di numerosi operatori dello sviluppo (stranieri e nazionali), malgrado le loro parole e i loro scritti siano diversi...

Esistono peraltro, ovviamente, molti altri tipi di rappresentazioni "attive". La maggior parte di queste continua a essere legittima (a differenza della sindrome del "contadino primitivo e arretrato"), e la si trova dunque espressa nella letteratura sullo sviluppo in modo esplicito e talvolta articolato. Considererò il caso
es. delle rappresentazioni relative ai contadini africani e al mondo rurale. Si possono distinguere, fra gli altri, cinque "tipi ideali" – cinque grandi modelli stereotipati – di rappresentazioni, presenti in misura diversa e in forme svariate nei discorsi e negli scritti dei professionisti dello sviluppo rurale. Questi modelli (a volte combinabili fra loro) sono tutti ampiamente diffusi... e tutti falsi!

Per ognuno di essi è possibile dimostrare, con un buon rigore socioantropologico, che viene operata una generalizzazione selettiva e impropria a partire da dati parziali – e anche marginali – e che questo porta a una rappresentazione distorta dei contadini, costituita da immagini idealizzate o deformate della realtà.

Ciascuno di questi modelli è stato adottato o teorizzato dai ricercatori delle scienze sociali, i quali non sfuggono alle rappresentazioni distorte e *a priori*. Spesso essi si distinguono dal senso comune solo per la sofisticatezza delle argomentazioni e dei riferimenti, ma riprendono talvolta i medesimi cliché e preconcetti che contribuiscono ad alimentare o a legittimare. Questi cinque modelli che ci prepariamo a passare in rassegna non solo, dunque, sono importanti per quanto riguarda la configurazione dello sviluppo, ma occupano uno spazio significativo in diversi scritti socioantropologici che saranno citati a titolo di esempio.

CINQUE STEREOTIPI

La "comunità" rurale consensuale

L'Africa dei villaggi sarebbe – così si dice – il continente del collettivo, il regno del consenso. In essa l'individuo si fonderebbe con la comunità, e si dissolverebbe in essa. Questo mito tenace e ampiamente diffuso del "collettivismo tradizionale", che perdura ancora oggi e sul quale le azioni di sviluppo dovrebbero poggiare, è ben illustrato dalle opere di Guy Belloncle (1982, 1985). Numerosi sono gli antropologi o i sociologi europei, come pure africani, che hanno ceduto a questo mito.[4]

Le pratiche d'intervento nel contesto rurale – sia statali (cooperative, animazione rurale) sia semistatali (progetti basati su associazioni contadine) sia non governative (microprogetti gestiti collettivamente) – traggono abbondante ispirazione da tale *a priori*. Lo "sviluppo comunitario" non è che una delle sue forme, succeduta a molte altre. Dai "raggruppamenti contadini" alle "farmacie di villaggio", dalle cooperative alle associazioni rurali, i livelli d'intervento privilegiati dalle organizzazioni di sviluppo (organismi pubblici o ONG) coincidono, di fatto, con quelli delle vecchie amministrazioni coloniali, le quali già cercavano "interlocutori collettivi". La valorizzazione sistematica del livello "collettivo di villaggio" è, sotto un certo aspetto, fortemente ideologica. Abbiamo già ricordato ciò che essa deve a due tradizioni occidentali, quella cristiana e quella socialista. Altri vi hanno visto la proiezione etnocentrica delle esperienze anglosassoni di *community development* (Foster, 1962, pp. 183-185). Essa riprende anche una mitizzazione delle istituzioni di villaggio tradizionali, già attestata nei primi amministratori e missionari coloniali, e in seguito frequentemente ripresa da intellettuali o uomini politici africani che sopravvalutano le antiche solidarietà in nome di un'Africa della *palabre*,[5] delle classi d'età o del sostegno reciproco, dimenticando che l'Africa di ieri era anche l'Africa della guerra, dello schiavismo e dell'esilio. Questa idealizzazione esotica e "comunitarista" delle solidarietà di villaggio ha alimentato, al contempo, le cosiddette politiche del "socialismo africano", come i discorsi sull'"autenticità" o sulla buona volontà degli attivisti delle ONG. Essa soddisfa paradossalmente le esigenze di una comoda amministrazione delle popolazioni, espressa dalla scelta dei colonizzatori – e più tardi degli stati indipendenti – di ricorrere massivamente, nel contesto rurale, a forme di organizzazione collettiva. Gentil (1984) ha ricordato come le cooperative, in Africa, siano prima di tutto il prodotto di un intervento dello stato sui contadini. Quale che sia l'affiliazione ideologica e politica dei governi, l'inquadramento "di massa" operato dalle istituzioni dello sviluppo e dall'amministrazione delle popolazioni prende anzitutto in considerazione gli insiemi, i villaggi, le associazioni, i raggruppamenti e le cooperative.

Ora, la realtà è completamente diversa. Schermo di protezione davanti all'amministrazione, mezzo di ascesa di una nuova élite o, al contrario, modo di preservare il potere da parte dei vecchi "notabili", posta in gioco politica ed economica locale, *trompe-l'œil* o involucro vuoto, la cooperativa di villaggio o il raggruppamento contadino sono raramente l'espressione di un consenso ugualitario, e lo sono generalmente per un brevissimo lasso di tempo. La costruzione di una dinamica collettiva è sicuramente un obiettivo

4. Ciò nonostante, esso è stato anche regolarmente denunciato (vedi, per esempio, Augé, 1973).

5. *Palabre*: assemblea tenuta presso le popolazioni africane in cui si discutono questioni che interessano la comunità. [NdT]

degno di rispetto, ma non deve nascondere fino a che punto si tratti di un'impresa difficoltosa, instabile e costantemente minacciata. In seno ai dispositivi dello sviluppo, si constata una sopravvalutazione delle funzioni integratrici e comunitarie delle "organizzazioni contadine", suscitate o corteggiate quali interlocutori, contatti o intermediari (vedi Esman, Uphoff, 1984). A essa si abbina una sottovalutazione delle differenze fra dirigenti e membri all'interno di queste organizzazioni.

L'ideologia del consenso di villaggio nasconde le molteplici divisioni e gli antagonismi che strutturano le campagne africane e le organizzazioni collettive che ne risultano (per quanto "ugualitarie" possano apparire a prima vista a un osservatore esterno): contraddizioni basate sullo status (uomini/donne, anziani/giovani, uomini liberi/vecchi schiavi, autoctoni/alloctoni), competizioni legate alla produzione (controllo della forza-lavoro, controllo del fondiario, tensioni agricoltori/allevatori) o al potere (*chefferie*, cooperativa, partito, notabilità ecc.), e anche rivalità più fluide, interpersonali o tali da mettere in gioco reti formali o informali (vicinato, parentela, amicizia e cameratismo, clientelismo, fazionalismo ecc.).[6] Alla vigilia della colonizzazione, la maggior parte delle società rurali africane era già fortemente gerarchizzata (vedi le relazioni tributarie) e fortemente individualizzata (vedi le relazioni mercantili). In questo contesto, gli interventi esterni, per quanto intendano essere comunitari, sono rapidamente fatti propri da gruppi o da intermediari *in loco*, anche se non fanno sempre e necessariamente il gioco dei potenti e aprono talvolta spazi nuovi (vedi Marty, 1986; Jacob, Lavigne Delville, 1994).

Il contadino "piccolo imprenditore" individuale

Lo stereotipo inverso non è affatto meglio. Esso viene spesso alimentato da una critica giustificata del precedente. Si punta allora sull'imprenditore individuale, il contadino responsabile della

6. Anche in questo caso non faccio che riprendere a mio modo ciò che altri sottolineano da tempo, ma che è stato dimenticato da molti: "Attualmente, la maggior parte dei cambiamenti indotti è basata sul presupposto che vi parteciperanno gruppi di persone [...]. Questo significa spesso che, se i membri di una fazione mostrano interesse per un nuovo programma, i membri dell'altra fazione si dichiareranno automaticamente contrari" (Foster, 1962, pp. 101-102).

coltivazione di un fondo, mosso dalla razionalità del profitto. Razionalità del profitto riportata in auge dalla corrente neoliberista e che i progetti basati sulla categoria del contadino-pilota ricercano disperatamente. I sociologi rurali hanno già mostrato, per quanto riguarda l'Occidente, persino lo sfasamento esistente fra tale rappresentazione e la storia della trasformazione delle campagne moderne. La sua inadeguatezza è ancora maggiore in Africa, data la molteplicità dei livelli decisionali – ampiamente interconnessi – che caratterizza le campagne africane (vedi Ancey, 1975). Chi sovrintende alla coltivazione (il contadino-pilota) non rappresenta che un livello fra gli altri, al pari del villaggio o dell'associazione contadina. Ci sono anche altri livelli: il giovane o il "cadetto", la sposa o le spose, le madri e i padri, il lignaggio, il gruppo d'età, la confraternita religiosa ecc. È vero che, contrariamente all'ideologia comunitarista, la maggior parte delle decisioni operative nel settore economico (o in quello della sanità) vengono assunte da determinati individui, a livelli diversi dal villaggio e dalla pretesa "comunità". Ma queste decisioni mobilitano diverse solidarietà e fanno appello a molteplici interessi. L'aumento del rendimento o la massimizzazione del profitto attraverso la coltivazione non sono necessariamente al primo posto delle preoccupazioni dei "responsabili" contadini. Le loro modalità d'azione economica non possono essere ridotte a una "logica dell'investimento" come quella postulata da Popkin: "Esiste una logica dell'investimento unificatrice, la quale può essere applicata ai mercati, ai villaggi, alle relazioni con le élite agrarie e all'azione collettiva" (Popkin, 1979, p. 244).

Popkin offre un buon esempio delle *impasses* cui tale modello conduce. Spesso convincente finché attacca una certa idealizzazione dell'"economia morale" contadina (vedi sopra), ovvero gli stereotipi altrui, lo è assai meno quando propone la propria visione della razionalità contadina, che infatti appare come una stereotipizzazione simmetrica e inversa. Il contadino è descritto come un "investitore" che persegue profitti individuali (economici o politici) e che sottopone ogni azione collettiva a un calcolo personale del rapporto costi-benefici. "I processi di villaggio sono modellati, e vincolati, dagli interessi individuali, dalla difficoltà di stabilire un ordine di priorità fra i bisogni, dal desiderio di singoli contadini di innalzare il proprio livello di sussistenza a spese degli altri, dall'avversione rispetto ai rischi, dall'interesse della

leadership nei profitti e dal problema dell'utilizzo abusivo del bene pubblico" (*ibidem*, p. 38). Un altro enunciato altrettanto categorico e generale mostra bene come si tratti di un modello prefabbricato: "La principale motivazione ad assumere un ruolo di leadership non è il prestigio ma il guadagno" (*ibidem*, p. 58).

In termini generali, la credenza (poiché, in fondo, si tratta proprio di una credenza) che l'inserimento in un'economia moderna dominata da una logica della redditività e del profitto implichi un profilo "da imprenditore" che ha rotto con le cosiddette solidarietà "tradizionali" viene ampiamente smentita dai fatti. Si tratta, ancora una volta, di una conseguenza della "grande divisione" fra società precapitalistiche e società capitalistiche, fra economia tradizionale ed economia moderna, divisione che non finisce mai di distorcere le rappresentazioni del senso comune così come quelle più colte. Da Durkheim (le solidarietà organiche) a Weber (la razionalità burocratica) e Polanyi (la grande trasformazione), la società contemporanea viene percepita (al contrario della società "tradizionale") come regolata da meccanismi strettamente economici e organizzativi, che dipendono dal mercato o dallo stato, i quali farebbero interagire attori sociali indipendenti e razionali che massimizzano il loro profitto sulla base di calcoli monetari o massimizzano la loro efficacia sulla base di criteri puramente funzionali e astratti. Ora, tutto prova che al cuore stesso delle grandi imprese multinazionali, o degli apparati amministrativi occidentali, le relazioni personali, il clientelismo, l'ostentazione, la ricerca del potere, la corruzione, i fenomeni di moda o le legittimazioni simboliche non sono veramente scomparsi: i fattori economici sono posti continuamente a confronto con quelli non economici, i fattori burocratici con quelli non burocratici, anche se è vero che le regole del gioco ufficiale (che non è poco) sono incentrate sulla produttività degli agenti, sui bilanci contabili o sui corsi della Borsa. Meglio, la ricerca di profitti industriali, così come quella di una migliore organizzazione del lavoro o di vantaggi commerciali, non contraddice in modo manifesto queste dimensioni "non economiche" o "non burocratiche" che operano al cuore stesso del sistema economico mondiale e delle grandi metropoli moderne.

Si deve dunque tenere presente che in Africa l'indiscutibile "modernizzazione" è accompagnata anche da questi sfasamenti rispetto al modello ufficiale, e persino da alcuni altri supplementari. La premessa, in fondo abbastanza giusta, che l'Africa debba essere analizzata come il resto del pianeta, sbarazzata da ogni illusione comunitarista, e considerata come un continente dotato di attori sociali "moderni" non meno razionali degli altri (contadini compresi) approda di fatto a delle false conclusioni (il modello del contadino-pilota o dell'imprenditore neoliberista) a causa di una concezione erronea della modernità che, altrove, è già fallita. La modernità, l'ingresso nell'economia mondiale, la ricerca del profitto, le logiche economiche, la massimizzazione dei vantaggi relativi, la "mercificazione" (quanto in inglese viene chiamato *commodification*), tutto questo non ha nulla di incompatibile con il clientelismo, la costituzione di reti personali, le spese ostentatorie, gli investimenti identitari o le pratiche distributive.[7] Se il cocktail finale sembra evidentemente molto meno efficace in Africa che altrove (il che non è vero in tutti gli ambiti, come ben dimostra la buona tenuta del settore informale), non è perché ci sia un cocktail (il cocktail lo si trova anche altrove), ma indubbiamente a causa dei dosaggi, o di una rottura di stock di alcune componenti (pensiamo evidentemente all'etica del servizio pubblico, oggi in pericolo). Questo può essere spiegato di massima con la storia recente (colonizzazione e indipendenza), contrariamente alla tentazione comune di far ricorso a una spiegazione derivata dall'elemento tradizionale.[8]

Il mondo contadino e il suo tradizionalismo

Com'è frequente, in effetti, l'invocazione di un cosiddetto passato ancestrale! A furia di cercare un attore economico introvabile, si finisce per imputare questo insuccesso alla tradizione. Super-

7. Questa compatibilità è stata dimostrata da Labazée (1994) a proposito delle relazioni fra commercianti e produttori nella Costa d'Avorio settentrionale (altri esempi sono in Grégoire, Labazée, 1993).

8. Il "neopatrimonialismo" descritto da Médart (1981) – la confusione fra beni pubblici e beni personali – non è dunque una peculiarità dell'Africa o del "sottosviluppo", anzi (recentemente ne abbiamo visto qualche esempio significativo proprio in Europa). Tuttavia, in Africa esso assume maggiore importanza e mostra una colorazione particolare. Su questo punto, la nostra analisi concorda con quella di Brown, il quale spiega i tratti specifici delle "burocrazie africane" con l'esistenza di particolari vincoli politici: la loro non-conformità rispetto al tipo ideale weberiano della razionalità burocratica, del resto più normativo che descrittivo, non li relega, cioè, nel mondo della "tradizione" (Brown, 1989).

stizioni, costumi, mentalità vengono invocati in maniera ricorrente e routinaria per spiegare il "ritardo" delle popolazioni contadine, la loro inerzia o le loro resistenze davanti alle iniziative di sviluppo. A volte si rimprovera agli operatori dello sviluppo di aver ignorato questa essenza tradizionale (e cioè di non aver sufficientemente tenuto conto di questi "fattori culturali"), altre volte si attribuisce l'errore direttamente alle popolazioni stesse. In entrambi i casi sembra si ignori che l'innovazione, il sincretismo, il prestito culturale sono sempre stati presenti nelle società rurali africane, se pure in forme certamente diverse dall'innovazione tecnico-scientifica moderna. Quanto era già vero nell'epoca precoloniale, lo è ancora di più nell'epoca contemporanea.

Si prenda un villaggio del Sahel, lontano dalle zone interessate dalle colture d'esportazione: tutto sembra evocare una tradizione immemorabile, la coltura del miglio con le sarchiature d'un tempo, il capocantone e la sua corte, i culti di possessione... Eppure, dalla colonizzazione in poi, i rapporti di produzione sono fondamentalmente cambiati. Eppure, la realtà del potere politico passa ormai per le città, da dove proviene sicuramente il capo, le cui prerogative non hanno più niente a che vedere con quelle dell'emiro precoloniale da cui discende. Eppure, i culti di possessione hanno visto il loro pantheon rovesciato, i loro rituali trasformati. Il contrasto rispetto alla civiltà occidentale è sicuramente reale, ma questo non deve far credere – per effetto di un certo esotismo – che tutto quanto appare diverso sia "tradizionale". In città come nelle più remote campagne, la regola è, al contrario, la trasformazione, l'adattamento, il cambiamento.

Si riconosce ormai frequentemente (ed è già un considerevole progresso) che le società locali detengono culture e saperi ricchi e complessi. Ma subito dopo si tende a rinchiudere questi saperi e queste culture in una visione atemporale, passatista, patrimoniale. Se consideriamo, per esempio, le pratiche terapeutiche "indigene", il nuovo interesse di cui sono oggetto dipende spesso dal fatto che vi si intravede la sopravvivenza di tecniche e di conoscenze ancestrali. Non è forse significativo che, in linea con l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), si parli di "tradi-praticiens" per designare i "guaritori" africani? Ora, gli itinerari terapeutici preconizzati da questi "medici tradizionali" (a prescindere dalla loro "efficacia", non è questo il punto), così come i saperi sui quali poggiano, non hanno, in gran parte, proprio nulla di "tradizionale". Senza per questo essere "occidentali", essi si sono notevolmente evoluti a partire dal XIX secolo e dalla conquista coloniale. Hanno inglobato (e trasformato) tutta una serie di elementi materiali e simbolici legati alla medicina europea. Si potrebbero fare molti altri esempi, dalle reti di ambulanti che diffondono in tutti i mercati dell'Africa occidentale anfetamine fabbricate in laboratori clandestini situati in Nigeria (vedi Fassin, 1986) alle associazioni di guaritori o "medici indigeni" che riprendono gli orpelli burocratici e i "marcatori" simbolici che caratterizzano l'apparato della sanità pubblica coloniale e postcoloniale (Dozon, 1987; Fassin, 1992a, 1992b).

Questa tenace illusione di tradizionalità può essere imputata alla combinazione di due processi.

– Tutto ciò che, in Africa, non rientra nel settore considerato "moderno", nel senso più occidentale del termine, viene automaticamente imputato alla tradizionalità africana e rimandato a una sorta di cliché: l'Africa ancestrale rimarrebbe più o meno a galla nelle tempeste contemporanee.

– Tutto ciò che, in settori che pure si dicono "moderni" (lo stato, l'università, i servizi tecnici...), non corrisponde a quanto potremmo chiamare normalità occidentale (economica e politica) viene parimenti imputato a sopravvivenze di tipo culturale. Anche queste rimanderebbero, al di là delle "apparenze moderne", al medesimo, antico fondo patrimoniale tradizionale. Così, fenomeni decisamente contemporanei, inediti, e in effetti originali nelle loro attuali forme africane – come la corruzione o il nepotismo, strettamente legati ai processi di formazione delle moderne classi dirigenti africane e alle metamorfosi della costruzione e della degradazione dello stato postcoloniale (vedi Coquery-Vidrovitch, 1985; Bayart, 1989) –, possono venire "spiegati" in termini di strani atavismi culturali.

Il mondo contadino sottomesso, passivo

A volte, le "spiegazioni" prendono un'altra direzione. Rifiutate le invocazioni alla tradizione, si attribuisce il "ritardo" o la miseria delle campagne – non senza argomentazioni convincenti –

alla dominazione cui sono assoggettate. Subendo passivamente il giogo del potere, le società rurali vengono progressivamente stritolate dai meccanismi economici contemporanei e asservite al mercato mondiale. E, quand'anche restino apparentemente in disparte, si tratta, ancora una volta, di un danno deliberatamente recato dall'imperialismo. Le analisi marxiste, o ispirate al marxismo, sull'imperialismo hanno ampiamente alimentato e teorizzato questa visione "miserabilista" del mondo contadino. Meillassoux, in particolare, ha sviluppato questa prospettiva nel campo dell'antropologia, soprattutto a proposito delle relazioni fra comunità domestiche rurali ed economia capitalistica, dovute alle migrazioni più o meno temporanee verso le città (Meillassoux, 1975). Tali migrazioni, di cui si conosce l'importanza per l'Africa, sarebbero fondamentalmente dovute alla volontà dell'imperialismo di trarre beneficio da una rendita in lavoro (forma moderna e permanente dell'accumulazione primitiva) ottenuta assicurando, attraverso l'economia domestica rurale "tradizionale" (basata sull'autosussistenza), la produzione e la riproduzione di lavoratori precari, che il capitalismo utilizza a basso costo nel settore minerario e industriale. "Affinché il capitalismo possa godere di una rendita in lavoro, occorre trovare il modo di ricavarla, senza tuttavia distruggere, con questo intervento, l'economia di autosussistenza e i rapporti di produzione domestici che permettono la riproduzione di tale rendita" (*ibidem*, p. 168). Per quanto riguarda gli spazi d'origine dei migranti, "occorre, paradossalmente, che i capitalisti prevengano l'estensione del capitalismo nelle zone rurali che forniscono manodopera" (*ibidem*, p. 75). Invece, per quanto riguarda gli spazi capitalistici in cui i migranti lavorano, "la rotazione della manodopera viene ottenuta attraverso la discriminazione, che, privando il lavoratore migrante della previdenza sociale e della certezza del lavoro, lo costringe a tornare al paese" (*ibidem*, p. 182).

Si possono cogliere nella teoria di Meillassoux due distinte affermazioni: la prima è una sorta di constatazione empirica (persisterebbe un vasto settore rurale di autosussistenza retto da rapporti di produzione domestici precapitalistici), la seconda una sorta di un'ipotesi basata su un ragionamento causale (tale permanenza sarebbe l'effetto di una strategia deliberata dell'imperialismo). In entrambi i casi esiste un problema. Meillassoux (che

in un certo senso abbraccia, paradossalmente, il dualismo classico di Lewis) sottovaluta in questa faccenda le trasformazioni avvenute nelle zone rurali, ignora i tentativi coloniali e postcoloniali di sviluppare in esse (compresi i territori in cui le migrazioni temporanee restano massive) colture d'esportazione, e trascura il fatto che il rifiuto o l'accettazione di tali colture sono dipesi fortemente dai contadini che agivano contro o al fianco delle ingiunzioni coloniali.[9] Analogamente, le migrazioni sono in buona parte il prodotto di dinamiche interne, nonché un effetto delle strategie locali dei giovani contadini (vedi capitolo 6), spesso dirette contro le politiche statali che mirano piuttosto a porvi un freno.

Una tesi del genere, che interpreta i meccanismi di dominazione (molto reali, nelle loro manifestazioni concrete) come il prodotto di una spietata macchinazione, o come l'espressione di una sorta di "complotto" ipersofisticato da parte di un sistema economico quasi dotato di volizione, non sembra affatto sensibile alla dialettica fra "l'attore e il sistema", né rende giustizia ai contadini in quanto persone capaci di iniziative proprie. Essa dimentica i margini di manovra di cui dispongono i piccoli produttori (come i migranti), temporanei o definitivi che siano; dimentica le loro capacità di adattamento e di improvvisazione; e dimentica le molteplici forme di "resistenza passiva" o di deviazione di cui le politiche pubbliche (a partire dalla colonizzazione) sono state oggetto nel momento in cui penetravano nel mondo rurale.

Il mondo contadino "indomito", restio, ribelle

Si tratta, ancora una volta, di un'inversione della figura precedente. I contadini si rifiuterebbero di entrare nel mercato moderno e si rifugerebbero nell'autosussistenza e nelle antiche solidarietà, resistendo così all'influenza dello stato e dell'economia moderna. Diversi autori che difendono punti di vista del genere vengono spesso accomunati sotto l'etichetta di "economia morale" o "economia dell'affetto", malgrado le differenze nelle loro analisi costituiscano ben più di semplici sfumature.

Prendiamo il caso dei lavori di Goran Hyden, autore dell'e-

9. Vedi Chauveau, Dozon (1985) in merito allo sviluppo della coltivazione del caffè e del cacao in Costa d'Avorio.

spressione *economia dell'affetto* (Hyden, 1980). Il sottotitolo evocativo o provocatorio della sua prima opera (*Uncaptured peasantry*) ne annuncia chiaramente la tesi centrale: l'economia contadina africana tradizionale non ha potuto essere catturata, dominata, assorbita, trasformata dal capitalismo, malgrado tutti gli sforzi da esso profusi; al contrario, continua a resistergli. Il modo di produzione contadino precoloniale, inserito in un sistema di solidarietà, di scambi e di obbligazioni morali fondato sui legami "affettivi" della parentela, dell'alleanza o della residenza, offre a tutti una "rete di sicurezza" e un'assicurazione contro i rischi. Esso rimane ancora oggi incentrato su una logica della sussistenza e riesce a sottrarsi ai tentativi di controllo da parte dello stato e di inquadramento da parte delle istituzioni dello sviluppo, promotori entrambi di una logica del profitto o dell'accumulazione. "Il sistema di produzione contadino continua a essere una forza predominante nel continente africano. La parola *modo contadino* si riferisce al fatto che la produzione continua a essere strutturata dalla legge di sussistenza piuttosto che da quella del valore" (Hyden, 1986, p. 685).

Anche in questo caso coesistono asserzioni che appartengono al registro della constatazione e al registro della causalità. La constatazione è a grandi linee identica a quella di Meillassoux: persiste un modo di produzione tradizionale (contadino in Hyden, domestico in Meillassoux) non integrato nell'economia capitalistica (bisogna tuttavia riconoscere a Meillassoux la proposta di una visione diversa e più sottile rispetto a Hyden sulle relazioni tra sfera tradizionale e sfera capitalistica, proposta che rimanda a una teoria dell'articolazione piuttosto che a una mera teoria dell'incompatibilità). La causalità evocata da Hyden è invece inversa: dove uno vedeva l'effetto di una strategia imperialistica che differiva l'integrazione, l'altro vede, al contrario, una resistenza contadina contro i tentativi di integrazione messi in atto dall'imperialismo.

Le argomentazioni sono, ancora una volta, estremamente discutibili. E il grande dibattito (vedi, fra gli altri, Geschiere, 1984; Bates, 1986; Kasfir, 1986; Lemarchand, 1989) che si è aperto intorno alle opere di Hyden ha dimostrato i limiti del ragionamento di questo autore. Non solo, in Africa, i contadini sono tutt'altro che autonomi dallo stato e capaci di autosussistenza, ma la loro integrazione nei circuiti di scambio legati all'economia moderna è in parte un effetto del loro stesso operato. I contadini non sono resistenti vittoriosi che si sottraggono all'inclusione nel circuito dell'economia mondiale, e non sono neppure resistenti sconfitti. In effetti, essi collaborano a questa inclusione, sia per interesse sia per necessità. Le logiche mercantili, il perseguimento dell'utile, l'uso delle istituzioni moderne sono loro ampiamente familiari.[10]

Rispetto a Hyden, le prime analisi di James Scott (a proposito del Sud-Est Asiatico, ma con un'ambizione globale) sembrano più complesse (Scott, 1976). L'"economia morale", ovvero l'economia contadina precapitalistica, ammette in questo caso le contraddizioni interne e le disuguaglianze sociopolitiche. Le norme sociali che reggevano le relazioni sociali nelle campagne erano tutt'altro che ugualitarie. Il principale riferimento di Scott è, del resto, un mondo contadino dominato da relazioni clientelari tradizionali (Scott, 1977). Ma i *patrons* (nel senso angloamericano del termine) – signori, aristocratici e altri nobili che regnavano sulle campagne –, per quanto potessero pretendere tributi talvolta onerosi, garantivano ai contadini un livello minimo di sussistenza, riconoscendo loro un certo numero di garanzie collettive e rispettando il principio della "sicurezza prima di tutto" (*safety-first principle*). È la scomparsa di questa rete di sicurezza, a causa della dissoluzione delle relazioni di clientela a vantaggio di un'economia capitalistica, che farebbe insorgere le resistenze contadine, in nome di valori un tempo rispettati da signori e protettori, ma oggi derisi dai nuovi imprenditori rurali.

Se Scott ha il merito di sottolineare diversi aspetti delle "resistenze contadine di tutti i giorni" (*every day formes of peasant resistances*: vedi Scott, 1985, 1986), in particolare il loro carattere individuale, nascosto e diffuso, non è possibile seguirlo quando attribuisce tali pratiche a un rifiuto dell'economia moderna e dello stato, a causa del persistere di una sorta di sovrastruttura di norme e di valori un tempo associati a un sostrato di rassicuranti

10. Diverse altre critiche sono state rivolte a Hyden. Come molte delle tesi qui discusse, quelle di Hyden peccano per eccesso di generalizzazione e di generalità (è questo che ne fa degli stereotipi). Qualche caso di "rifiuto" da parte del settore agricolo commerciale e di ripiego sull'autosussistenza non giustifica la produzione di un concetto quale "mondo contadino indomito" e la sua estensione a tutta l'Africa. Allo stesso modo, l'esistenza di reti di solidarietà familiari e il persistere di meccanismi di redistribuzione non possono legittimare il concetto di *economia dell'affetto*, che ricorda peraltro le visioni consensuali e tradizionalistiche delle società rurali africane criticate sopra.

relazioni clientelari oggi scomparse (vedi le critiche di Geschiere, 1984, e di Lemarchand, 1989). Le furberie contadine, le tattiche oblique, le frodi, le dissimulazioni, le fughe, l'uso delle dicerie... tutte queste svariate forme che, al tempo della colonizzazione francese in Africa, hanno assunto le *strategie di elusione* (Olivier de Sardan, 1984, p. 186) o le *evasive reactions* in quanto componenti principali delle *defensive strategies of the peasants* (Spittler, 1979, p. 31) non dipendono necessariamente dalla nostalgia della vecchia "economia morale" o da una resistenza rurale alla "mercificazione" (*commodification*) e non sono affatto incompatibili con una progressiva integrazione nell'economia mondiale. Non ritroviamo forse molti di questi comportamenti al cuore dell'economia informale urbana, e anche nelle manovre di numerosi imprenditori e commercianti?

Nella sua ultima opera, del resto, Scott cade in quello che potremmo chiamare "resistocentrismo": intraprende, infatti, una decodificazione sistematica – attraverso tempi e luoghi – delle molteplici forme di resistenza "dal basso" di fronte al potere e allo stato, senza preoccuparsi affatto dei contesti e senza prendere in considerazione controesempi (Scott, 1990).

Non è indubbiamente proficuo né realistico vedere un resistente in ogni contadino, anche se questa etichetta è concepita come un merito piuttosto che un demerito. L'inclusione nell'economia monetaria, la "mercificazione", l'integrazione nei sistemi clientelari moderni piuttosto che in quelli "tradizionali", l'intrecciarsi di forme di produzione e di reddito rurali e urbane... tutto questo sembra ormai essere non solo acquisito ma anche interiorizzato dalla maggioranza dei contadini, che lo si deplori o no.

LA VERITÀ RELATIVA DEGLI STEREOTIPI: L'ESEMPIO DELLA "CULTURA"

Questo sommario giro d'orizzonte non è chiaramente esaustivo. Le rappresentazioni dotte che alimentano gli stereotipi degli sviluppatori circa gli sviluppati non si limitano a queste cinque categorie, anche se esse sono, a mio avviso, le prevalenti. Tali stereotipi, del resto, per quanto possano apparire contraddittori, si combinano chiaramente in misura variabile. Si è visto sino a che punto i diversi modelli si alimentino fra loro, *a contrario*. È per

opporsi allo stereotipo del vicino che si sviluppa il proprio stereotipo e che, a volte, si sommano senza imbarazzo una cosa e il suo contrario! Quindi, criticare degli stereotipi, anche dotti, non significa necessariamente assumere in modo sistematico il punto di vista opposto.

Né significa necessariamente trascurare la parte di verità che spesso rende uno stereotipo credibile. In effetti, ciascuno di questi stereotipi può contare su esempi che lo giustifichino: una volta i contadini formano una comunità consensuale, una volta hanno doti imprenditoriali, una volta sono tradizionalisti, una volta sottomessi, una volta ribelli... È un eccesso di generalizzazione o un'attribuzione unilaterale a trasformare constatazioni parziali in stereotipi inaccettabili.

Non c'è, comunque, un'irragionevole ambizione nel voler definire il cuore delle economie contadine mediante un principio univoco? Prendiamo il caso del "principio di sicurezza", spesso invocato (e non solo dai sostenitori dell'economia morale) per giustificare una visione resistente e/o tradizionalista e/o comunitarista delle società rurali, ma che altri invocano come motore di strategie individuali calcolatrici e razionali (vedi Popkin, 1979). Chi negherebbe che la ricerca della sicurezza sia all'origine di molti comportamenti agropastorali? Ma basta questo per vedere in essa una chiave d'accesso alla specificità contadina? Anche il mondo contadino ha i suoi avventurieri, i suoi scommettitori, i suoi edonisti inveterati; in esso coesistono diverse strategie economiche e sociali. Qualsiasi ricerca di una verità fondativa della società o dell'economia contadina è indubbiamente illusoria, quale che sia il codice scientifico al cui interno è svolta, e questo malgrado le evidenti analogie fra società contadine nel mondo.[11] Si pensi a un George Foster e al suo modello, eccessivamente culturalista, di un mondo contadino ordinato intorno a un'"imma-

11. Dalton (1971, 1972) è uno dei rari ricercatori ad aver saputo comparare, in una prospettiva ampia, le società contadine alle società dei cacciatori-raccoglitori o alle società industriali, respingendo le numerose tentazioni riduzionistiche o monistiche implicite in questo genere d'imprese. Anche le caratteristiche con cui Mendras definisce il "tipo ideale" delle società contadine (autonomia relativa all'interno di una società inglobante, funzione di mediazione dei notabili nei rapporti con quest'ultima, importanza del gruppo domestico, conoscenza reciproca dei membri, relativa autarchia economica) evitano la trappola della ricerca di un'essenza contadina (Mendras, 1976, p. 12).

gine di un universo di beni finiti" (*image of the limited goods*). Questa visione del mondo, che si ritiene paradigmatica delle società contadine, organizzerebbe una sorta di ugualitarismo sistematico in nome di valori simbolici che condannerebbero ogni promozione individuale, in virtù del principio secondo il quale nessuno può elevarsi senza danno per gli altri. Il mondo rurale sarebbe in qualche modo un gioco a somma zero che regola le rappresentazioni contadine del mondo e della ricchezza, dove ogni progresso dell'uno sarebbe vissuto come regresso dell'altro (Foster, 1965). Le critiche rivolte alla tesi di Foster hanno sottolineato l'abbondanza di controesempi che smentiscono una generalizzazione tanto eccessiva.[12]

Il più delle volte, il concetto di "cultura" serve, come in Foster, da "concetto tramite" di tutti gli stereotipi citati sopra. Sono pochi quelli che non invocano la "cultura" a sostegno delle proprie tesi o dei propri cliché. D'altronde, a usare la nozione di cultura per nascondere le difficoltà – al di là dell'ambito dello sviluppo – sono sociologi di chiara fama, autori di analisi peraltro stimolanti. Per esempio Crozier, dopo aver svolto un'analisi sociologica innovativa del fenomeno burocratico francese, tenta di spiegarne le caratteristiche distintive e tutti quei tratti che resistono alla sua interpretazione in termini di strategia chiamando in causa la "cultura francese" (vedi Crozier, 1963, pp. 233-293; Crozier, Friedberg, 1977, p. 176-188).[13]

Tuttavia, ciò vuol forse dire che non si può più parlare di "cultura" tradizionale né di "cultura" comune? Ma non esistono forse legami con il passato e con gli altri che sarebbe necessario comprendere? Il termine "cultura" deve forse essere bandito? Gli abitanti di uno stesso villaggio, i locutori di una stessa lingua, i membri di una stessa civiltà rurale non condividono forse un cer-

12. Per il dibattito insorto intorno al modello proposto da Foster vedi Bennett (1966), Kaplan, Saler (1966), Piker (1966), Foster (1966, 1972), Gregory (1975), Hutton, Robin (1975).

13. Friedberg rifiuta il valore esplicativo del concetto di "cultura nazionale" (Friedberg 1993, p. 7) e tuttavia mantiene il termine "cultura", in un'accezione che resta generica e vaga, sia per designare tutto ciò che nei comportamenti non dipende da una strategia razionale (*ibidem*, pp. 38, 185) sia per evocare come i contesti pesino necessariamente sulle azioni degli attori sociali: "La loro razionalità e la loro capacità di scelta sono prestrutturate dall'appartenenza a certe culture (nazionali, professionali, organizzative)" (*ibidem*, p. 6).

to numero di rappresentazioni comuni sul corpo, la vita, la società? E i loro comportamenti non fanno forse riferimento a norme e valori comuni, provenienti dal passato, al di là delle differenze e delle contraddizioni interne?

La risposta è ovviamente affermativa. Esistono, evidentemente, insiemi di rappresentazioni condivise basate su una qualche forma di retaggio culturale, e la lingua ne costituisce senza dubbio il supporto e il fondamento. Rimane da precisare la scala: il villaggio? La regione? L'"etnia"? L'area "culturale"? Questa delimitazione è tanto più difficile in quanto necessariamente fluttuante, a seconda delle rappresentazioni considerate e dei contesti. È chiaro che siamo costantemente messi di fronte a configurazioni di rappresentazioni comuni a insiemi di attori, ed è proprio questo, in fondo, che il termine "cultura" evoca, senza che sia necessario spingersi oltre.[14] Tuttavia, questi insiemi di rappresentazioni condivise

- evolvono e si modificano;
- non ricoprono alla stessa maniera tutti i tipi di referenti;
- non sono omogenei;
- non sono necessariamente integrati in "visioni del mondo" o generati da "valori" fondamentali.

Questi quattro aspetti, che mi sembrano particolarmente importanti, sono occultati dalle posizioni culturaliste: esplicite e teorizzate nel caso di alcuni etnologi, oppure implicite e latenti nel caso di molti operatori dello sviluppo, i quali credono che le rappresentazioni condivise proprie di un dato ambiente sociale, soprattutto quelle proprie di una società rurale africana, siano stabili e antiche, presenti a tutti i livelli, omogenee, e riflettano una visione del mondo cementata da alcuni valori comuni. Al contrario, ogni impiego del termine "cultura" non deve mai prescindere dal fatto che abbiamo a che fare con dinamiche permanenti di trasformazione delle rappresentazioni e delle norme (e cioè di tutto quanto conferisce un senso concreto al termine "cul-

14. Evidentemente, non si può citare l'intera, immensa letteratura dedicata ai molteplici significati di "cultura" nella tradizione antropologica: già molto tempo fa Kroeber e Kluckhohn (1952) rilevavano diverse centinaia di definizioni. Senza entrare fino in fondo in questo dibattito, ma rimanendone deliberatamente ai margini, segnalo, per puro piacere, lo scritto provocatorio e sottile di Pascal Boyer (1989).

tura"). Queste dinamiche variano nei contenuti, nelle forme e nei ritmi a seconda dei referenti delle rappresentazioni in questione e, al tempo stesso, a seconda dei portatori sociali di tali rappresentazioni.[15]

Inoltre, è opportuno distinguere i diversi livelli di condivisione delle rappresentazioni, proprio quello che non fanno (o non fanno abbastanza) coloro che utilizzano senza moderazione il concetto di "cultura".

Una prima distinzione, certo sommaria, é che ha senso solo nella forma idealtipica, è la seguente: da un lato, le rappresentazioni "dotte" (nel senso "duro" del termine: scienze o teologie) proprie degli ordini costituiti, che sono indissociabili dall'uso dei *corpus* libreschi e dai dibattiti sull'ortodossia e che funzionano tendenzialmente come "sistemi"; dall'altro, le rappresentazioni "popolari", più sparse, diffuse, sfocate e labili, che noi organizzaremmo piuttosto in "configurazioni".[16] Ma queste rimandano, a loro volta, a diversi livelli, spesso confusi: 1) rappresentazioni popolari comuni; 2) rappresentazioni popolari specializzate; 3) rappresentazioni popolari settoriali.

1. Innanzitutto c'è il livello del senso comune, quello della percezione normale (socialmente costruita) della realtà quotidiana, del "ciò che va da sé" (Geertz, 1983; Schutz, 1987; Giddens, 1987), a cominciare dai codici impliciti e latenti fino alle norme più consapevoli. Esso è largamente comune a tutti i membri di una stessa cultura, mentre differisce da cultura a cultura. In Africa, per esempio (un esempio molto caricaturale), l'atteggiamento d'imbarazzo di fronte ai suoceri, o le relazioni di scherzo fra cugini incrociati o fra etnie[17] appartengono a questi codi-

15. Nell'ambito delle rappresentazioni della salute, diversi lavori hanno abbozzato uno studio di queste dinamiche di trasformazione delle rappresentazioni (Bonnet, 1988; Fassin, 1989, 1992a, 1992b; Jaffré, 1991, 1993; Olivier de Sardan, 1994; Jaffré, Olivier de Sardan, 1996).

16. Esistono certamente influenze reciproche e interazioni fra questi due grandi tipi di cultura. Del resto, i detentori di una "cultura colta" sono anche parte delle "culture popolari".

17. Relazioni di scherzo fra etnie (molto frequenti nel Sahel): etnie vicine sono unite da legami simbolici simili a quelli esistenti fra cugini; quando i loro membri s'incontrano, si prendono reciprocamente in giro e persino s'insultano, ma solo per scherzare. [NdT]

ci di routine. Quanto all'Europa, è "normale", direi banale, evocare l'inconscio laddove in Africa si parlerà di "doppio", oppure imputare ai "microbi" o alla "sfortuna" ciò che altrove dipenderebbe dalla stregoneria o dalla magia nera. Si potrebbe parlare, in questo caso, di *rappresentazioni popolari comuni*.

2. Di tutte queste rappresentazioni quotidiane e banali, alcune sono usate in modo diverso: più sofisticate ed elaborate, vi si ricorre solo in caso di bisogno, come fossero riserve di senso preprogrammate, non necessarie nelle interazioni abituali. Così, in Europa ciascuno conosce in qualche modo l'esistenza delle "classi sociali" o ha una qualche idea di cosa sia l'infarto; allo stesso modo, nel Sahel nessuno ignora che esistono diverse famiglie di spiriti o che gli stregoni si trasformano in asini senza testa... Ma queste nozioni restano in genere molto vaghe per la maggior parte delle persone (almeno fino a quando non sono direttamente coinvolte), mentre alcuni ne fanno maggiormente uso e, di fatto, posseggono in proposito più competenze di altri e maggiore abilità nel definirle o nel manipolarle, anche se più o meno tutti le comprendono. Potremmo parlare in questo caso di *rappresentazioni popolari specializzate*: lo sono, per esempio, quelle dei guaritori.

3. Infine, è possibile prendere in considerazione un terzo livello, quello dei saperi più o meno settoriali, dove alcune rappresentazioni sono comuni solo a gruppi particolari. In effetti, una cultura comprende sempre "sottoculture" più o meno visibili, relativamente dotate di autonomia: in Africa, il caso più evidente è dato dalle "culture femminili". I sistemi di rappresentazioni e di norme dei comportamenti comuni alle donne sono, in ogni società, parzialmente distinti da quelli degli uomini, per quanto inseriti in una cultura globale ampiamente condivisa. Per il Sahel, potremmo anche menzionare la sottocultura dei discendenti degli schiavi, oppure le sottoculture delle caste professionali (fabbri, *griots*...), oppure – ancora – quella, più instabile e mutevole, della piccola borghesia urbana. In questo caso, dovremmo parlare di *rappresentazioni popolari settoriali*?

Comunque sia, questi diversi insiemi di rappresentazioni, più o meno comuni, non vengono mai attualizzati, mobilitati e resi ope-

rativi nello stesso modo da tutti gli individui e in tutti i contesti. Detto altrimenti, i modi in cui possono essere usati sono diversi.

LA PROPENSIONE ALLO STEREOTIPO: L'ESEMPIO DEI "BISOGNI"

Ignorare questi diversi livelli, così come ignorare le "dinamiche delle rappresentazioni" e il "sincretismo attivo" che in essi si manifestano, significa aprire la porta agli stereotipi. Gli stereotipi, perlopiù, non nascono come tali. Nozioni o concetti come "cultura" non diventano stereotipi se non a causa dell'uso eccessivo che ne viene fatto. Alcuni vocaboli invece, ampiamente utilizzati nello sviluppo, manifestano una propensione quasi ineluttabile allo stereotipo. Un esempio abbastanza indicativo è dato dal termine "bisogno".

Questo termine vuol essere infatti "oggettivo", quasi scientifico: esistono dei "bisogni", e si dirà spesso che alcuni di essi sono più indispensabili, più incomprimibili di altri, per cui occorre "identificarli". Ciò non è forse un appello alla ricerca? Il termine "bisogno" offre inoltre il considerevole vantaggio di combinare una connotazione "sociologica" e una connotazione "morale": lo sviluppo deve essere perseguito per soddisfare i "bisogni" delle popolazioni o, in altre parole, deve essere portato avanti nel loro interesse. Si aggiunga una terza dimensione (ugualmente morale), e cioè che spetta agli stessi interessati definire quali siano i propri bisogni, e si avranno innumerevoli ideologi dello sviluppo che, muniti di queste tre certezze, saranno pronti a decantare, in occasione di seminari e conferenze, i meriti di uno sviluppo fondato sui bisogni espressi dalle stesse popolazioni coinvolte...

Il "piccolo" problema, come un qualsiasi etnologo o sociologo serio farebbe notare, è che niente è più sfocato, incerto, impreciso e, a dirla tutta, inutilizzabile della nozione di "bisogno". Che cos'è, dunque, un "bisogno"? Chi definisce i "bisogni" di chi? Come si manifesta un "bisogno"? A chi si rivolge? Chi, fra i lettori che stanno leggendo queste righe, sarebbe capace di rispondere chiaramente, a bruciapelo o dopo lunga riflessione, alla domanda: "Di che cosa hai bisogno"? E chi non modulerebbe la propria risposta secondo la valutazione del tipo di "bisogno" che il suo interlocutore sarebbe disposto a soddisfare? In altre

parole, la concezione secondo la quale esistono bisogni oggettivi, comuni a tutta una popolazione – espressi dai suoi rappresentanti o che emergono spontaneamente per un effetto di consenso in occasione di una sorta di "assemblee generali" di villaggio –, bisogni, dunque, che basterebbe "raccogliere" o "ascoltare", è una concezione erronea, e il suo carattere erroneo può essere dimostrato in modo rigorosamente sociologico.[18] In questo caso, è l'offerta che crea la "domanda". Gli abitanti del villaggio, interrogati dagli "esperti" – funzionari e consulenti giunti per "indagare sul campo" – esprimono "bisogni" o "richieste" ampiamente determinati da quanto ritengono che i suddetti esperti sarebbero disposti a offrire. L'identificazione dei bisogni è quindi solo una procedura che permette di legittimare – attraverso le "parole dei contadini" e nella forma di "bisogni" appresi nel corso di indagini frettolose – i progetti che gli operatori dello sviluppo avevano già in serbo nella forma di "offerte".[19]

Quanti "studi d'ambiente" raffazzonati, quante impressioni frettolose trasformate in certezze "ricavate dal lavoro sul campo", quanti colloqui con un solo informatore battezzati "conoscenza di una cultura", quante riunioni di villaggio semiufficiali diventate "analisi dei bisogni"!

Una frase *passe-partout* del tipo "le popolazioni stesse hanno

18. Una critica del termine "bisogno" è già svolta da tempo. Vedi, per esempio, Barnett: "Esistono alcune obiezioni all'uso indiscriminato del termine 'bisogno' come concetto esplicativo [...], si tratta di un termine di cui si è molto abusato [...]. Quel gruppo di persone che noi chiamiamo società non ha bisogno di nulla, dal momento che non è un organismo. Non prova alcun desiderio poiché è un'astrazione [...]. Società è un termine normativo, valutativo, con proiezioni di standard arbitrari" (Barnett, 1953, p. 98).

19. Per qualche esempio, vedi le ricerche di Bonnassieux (1991) su alcune attività di postalfabetizzazione in Niger, e di Mathieu (1994) su alcuni progetti di ONG in Mali. Una citazione di Foster, che io ho individuato dopo aver scritto queste righe ma che è stata scritta molto tempo fa, mostra fino a che punto la tematica dei "bisogni percepiti" circoli da tempo, contrariamente a quanto sostengono alcuni, e come ormai non faccia che legittimare i progetti precostituiti degli sviluppatori: "I progetti di sviluppo comunitario in aree recentemente sviluppate aderiscono a parole allo slogan dello sviluppo comunitario americano – slogan che diventa quasi una religione – ma, regolarmente, i cosiddetti 'bisogni percepiti' finiscono per essere progetti standardizzati nei settori del risanamento ambientale, dei servizi medici, dell'espansione e dell'educazione agraria, settori che sono identificati dai pianificatori nazionali – credo a ragione – come quelli nei quali trovano espressione i più importanti bisogni delle aree rurali" (Foster, 1962, p. 185).

preso in mano...", proferita tanto spesso da coloro che parlano di autosviluppo o di autopromozione contadina, ha forse un senso diverso da quello puramente ideologico? Che cos'è, infatti, una "popolazione"? Chi parla a suo nome o pretende di rappresentarla? A quale titolo? Che cosa significa decisione "collettiva"?... È ponendo tali domande che la socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo definisce il proprio ambito d'indagine e prende le distanze dalle ideologie dello sviluppo.

Certo, il socioantropologo non può trasformarsi in un censore delle improprietà linguistiche o in un commissario politico incaricato di vigilare sui discorsi tenuti negli ambienti dello sviluppo. Ci sono studi empirici da fare, ricerche positive da condurre. Ma si può capire benissimo come l'uso ricorrente di stereotipi, parzialmente derivati dal vocabolario delle scienze sociali e frequentemente legittimati da alcuni colleghi, possa infastidirlo.

4

È POSSIBILE UN'ANTROPOLOGIA DELL'INNOVAZIONE?

Porre tale domanda significa già ammettere che un'antropologia dell'innovazione non esiste ancora, in ogni caso non allo stato manifesto, anche se potremmo cogliere qualche segno latente oppure nominare qualche precursore isolato. Porre tale domanda è come chiedersi se sia o no in gestazione una nuova "specializzazione" dell'antropologia. Dopo l'emergere di un'antropologia medica e di un'antropologia industriale, possiamo dunque annunciare il costituirsi prossimo di un'antropologia dell'innovazione? Certo, le connotazioni abituali che, volente o nolente, l'antropologia veicola farebbero pensare proprio il contrario: l'antropologia non appare forse come la scienza delle società tradizionali piuttosto che dei mondi in gestazione? Non si dedica forse a decifrare le strutture e le costanti piuttosto che a scrutare ciò che è innovativo ed emergente? Ma questa risposta non è affatto soddisfacente per chi si rammarica del fatto che certi stereotipi continuino a essere applicati all'antropologia, nonostante siano in parte inscritti nella sua storia. Nella scia di Balandier (quando parlava di un'antropologia dinamica: Balandier, 1971, p. 10), numerosi antropologi, me compreso, ritengono che nulla impedisca all'antropologia, in linea di principio, di assumere come oggetto l'innovazione: da molto tempo noi sosteniamo infatti, come ho affermato spesso nelle pagine precedenti, un'antropologia che sia tanto attenta ai cambiamenti quanto lo è alle continuità, tanto interessata alle rotture quanto lo è al patrimonio tradizionale. Non si tratta di una preoccupazione nuova: prima della Seconda guerra mondiale, Malinowski non scriveva già "La finzione dell'indigeno 'incontaminato' deve essere

lasciata fuori dalla ricerca sul campo così come dallo studio. È indiscutibile, l'indigeno incontaminato non esiste da nessuna parte" (Malinowski, 1945, p. 19)?

Forse il vero problema riguarda più il termine "innovazione" che il termine "antropologia": può l'innovazione essere un oggetto legittimo per le scienze sociali? In altre parole, può definire un ambito di ricerca capace di apportare conoscenze nuove e/o un modo diverso di organizzare vecchie conoscenze? In effetti, bisogna porre questa domanda sul piano delle scienze sociali: se ammettiamo l'unità profonda delle scienze sociali, e affermiamo con Passeron (1991) l'indistinguibilità epistemologica della storia, della sociologia e dell'antropologia, è chiaro che quando l'innovazione è un buon oggetto d'analisi per una di queste discipline, deve esserlo anche per tutte le altre.

Ma prendere in esame tale questione, quando si tratta di stabilire un bilancio del rapporto fra scienze sociali e innovazione, è un compito enorme e, in ogni caso, al di sopra delle mie forze. Mi dedicherò pertanto a un obiettivo assai meno ambizioso, vale a dire l'esplorazione di alcuni "punti di vista" legati all'innovazione tanto in sociologia quanto in antropologia. Preferisco impiegare il termine "punto di vista" che non quello di "paradigma", che è troppo "duro" ed è stato già cucinato in tutte le salse. E restringerò ancora un po' il mio oggetto, limitandomi fondamentalmente a ciò che concerne l'innovazione agropastorale. Certo, si potrebbe tenere conto in modo proficuo anche di altri tipi di innovazione, come quella religiosa o quella politica, e considerare come gli stessi "punti di vista" siano stati eventualmente applicati a oggetti sociali tanto diversi quali l'emergere di un nuovo tipo di *chefferie* o la comparsa di un culto inedito, ma questo ci porterebbe troppo lontano. Quanto a una definizione, per lo meno provvisoria, di innovazione, potremmo accontentarci di quella classica di Schumpeter, che, del resto, fa proprio al caso nostro: ogni nuova combinazione dei mezzi di produzione (Schumpeter, 1934). Potremmo anche partecipare al gioco delle definizioni[1] e proporne una nostra: io considererò spesso innovazione

1. Ricordiamo che Schumpeter chiarisce la sua definizione enumerando cinque forme possibili di innovazione: un nuovo prodotto, un nuovo metodo di produzione, un nuovo mercato, una nuova forma di approvvigionamento e una nuova organizzazione della produzione. A titolo di esempio, possiamo constatare come l'innovazione abbia suscitato definizioni che vanno dalla più ampia ("ogni nuovo pensiero, comportamento o oggetto" per Barnett, 1953, p. 7) alla più ristretta ("la produzione di nuova conoscenza tecnica" per Elster, 1983, p. 93, il quale oppone persino l'innovazione alla diffusione, contrariamente a quanto fa la maggior parte degli autori).

ogni *innesto* di tecniche, di saperi o di modi di organizzazione inediti (in genere nella forma di adattamenti locali, a partire da prestiti o importazioni) su tecniche, saperi e modalità organizzative preesistenti. Ma poco importa la definizione, l'essenziale è non ridurre l'innovazione a invenzione, e tanto meno a un'invenzione di ordine tecnico; è non farsi imprigionare nel falso dibattito endogeno/esogeno o innovazione/prestito (vedi Balandier, 1971); ed è considerare l'innovazione un processo sociale (l'innovazione può essere analizzata, per esempio, come "forma elementare" di cambiamento).

In ogni caso, delimitiamo chiaramente il nostro obiettivo: non mi arrischierò sul terreno di un "esame esaustivo" della questione; ammetto, inoltre, di aver corso più volte un rischio calcolato, per ragioni puramente pratiche, in particolare per quanto riguarda interi rami delle scienze sociali, peraltro molto interessati dall'innovazione. Non cercherò, dunque, di porre le basi per una storia generale delle idee relative all'innovazione nelle scienze sociali, da Tarde fino ai nostri giorni: questo compito supera di gran lunga le mie capacità. Non farò nemmeno riferimento a Leroi-Gourhan (1964), a prescindere dall'interesse che può rivestire lo studio comparato macroantropologico dell'evoluzione delle tecniche così come quello microetnologico della modificazione di una catena operativa. E non invocherò neppure, anche a causa della complessità dei problemi teorici che solleva, la nuova sociologia delle scienze e delle tecniche, la quale si sofferma, con Latour e Callon, ad analizzare i processi di costruzione sociale, politica e semantica dell'innovazione, tanto in laboratorio quanto nel suo ambiente naturale (Callon, 1988; Latour, 1989). Non farò infine alcuna incursione in certe scienze sociali correlate, dette talvolta "applicate", che invece potrebbero insegnarci molto in proposito: le "scienze dell'educazione", le "scienze della comunicazione", il marketing e questa forma di sintesi delle precedenti, direttamente legata all'innovazione agropastorale, che gli anglosassoni hanno chiamato *extension science*.

Prima di proporre qualche riflessione sintetica su un'eventuale problematica dell'innovazione in antropologia, vorrei citare quattro "punti di vista" che mi sembrano circoscrivere gran parte degli enunciati prodotti dalla socioantropologia sull'innovazione agropastorale: quest'ultima è stata infatti considerata ora come processo di diffusione, ora come fenomeno di indicizzazione sociale, ora come prodotto della creatività popolare, ora come effetto di reinterpretazioni.

L'INNOVAZIONE IN QUANTO PROCESSO DI DIFFUSIONE

Questo punto di vista ha, dalla sua, la forza dell'evidenza: un'innovazione si diffonde in qualche modo per natura e questo a prescindere dall'origine: da nord a sud, da una regione all'altra, dai centri di ricerca ai contadini, da una civiltà all'altra... Sin dagli inizi, la storia e ancora di più l'archeologia sono state particolarmente legate a una prospettiva "diffusionista". Essa è infatti sempre e in qualche modo inclusa in ogni ambizione comparativa, che si applichi ai processi di diffusione delle tecniche o ai processi di diffusione dei saperi o anche ai processi di diffusione delle strutture.

In sociologia e in antropologia il punto di vista diffusionista può essere scomposto in tre componenti: due "punti di vista" che si succedono nel tempo e sono un poco datati in antropologia, e un paradigma più recente in sociologia (i *diffusion studies* corrispondono in effetti a un programma di ricerca sufficientemente coerente da poter permettere, all'occorrenza, l'uso di questo termine).

Il primo punto di vista antropologico: il diffusionismo classico d'inizio secolo

Non mi occuperò in questa sede del diffusionismo europeo, in particolare tedesco, vicino a Gräbner e alla teoria dei cerchi culturali, rimasto spesso generale e speculativo, e dunque scarsamente interessante per il nostro scopo, quanto piuttosto della sua versione americana, molto più incline alla raccolta dei dati empirici e in buona parte focalizzata sulla diffusione di innovazioni o di pacchetti di innovazioni fra gli indiani dell'America settentrionale. Sono noti gli studi sulla diffusione del "complesso del mais", oppure del "complesso del cavallo" (e, nello stesso spirito, ma a proposito delle innovazioni rituali, che qui mi sono imposto di non analizzare, la diffusione della *sun dance*).

L'interesse di questo diffusionismo consiste nel fatto che rientra in quello che potremmo chiamare "comparativismo di vicinato a dimensione diacronica". Esso opera, in altre parole, su scala regionale (piuttosto che continentale o planetaria), considerando catene di società limitrofe legate da scambi storicamente attestati. A differenza del paradigma evoluzionistico, dominante agli inizi di questo secolo, il diffusionismo permetteva al tempo stesso un *comparativismo di campo* e una messa in prospettiva diacronica empiricamente fondata.

Purtroppo per l'antropologia, questo punto di vista è stato presto occultato dall'ascesa del culturalismo americano e dello strutturalfunzionalismo anglosassone, i quali hanno privilegiato, ciascuno alla sua maniera, la coerenza interna e la riproduzione di un sistema sociale o culturale, a scapito dei processi dinamici, degli scambi e delle modalità di cambiamento. La reazione culturalista e strutturalfunzionalista contro l'evoluzionismo ha trascinato così nella tempesta anche il diffusionismo moderato/empirico.

Il secondo punto di vista antropologico: la problematica dell'acculturazione

Tuttavia, all'interno della stessa orbita culturalista (e cioè, in particolare, nell'antropologia culturale nordamericana), si è visto emergere, dopo la Seconda guerra mondiale e non senza considerazione per i contesti coloniali,[2] un tentativo di dinamizzare "dall'interno", reintroducendo nella tematica della cultura (con

2. In realtà, questa tendenza è presente sin dagli inizi, in quanto il padre fondatore del culturalismo anglosassone, Malinowski, non ha mancato di invocare un'"antropologia applicata" attenta ai processi di cambiamento e interessata alle "situazioni di contatto" (vedi, fra l'altro, alcuni suoi articoli ripresi in un'opera postuma significativamente intitolata *The Dynamics of Cultural Change*, che annuncia e riprende tutti i temi degli studi sull'acculturazione). Inoltre Malinowski critica il diffusionismo sulla base di due forti argomentazioni: il cambiamento è prodotto dal gioco delle forze sociali e delle istituzioni, e non da una circolazione di "tratti culturali"; approda alla costituzione di insiemi nuovi, e non a un assemblaggio di elementi disparati (Malinowski, 1945, pp. 42, 48). Balandier ha mostrato tuttavia i limiti dell'analisi di Malinowski: da una parte essa sottovalutava i fenomeni di dominazione e, dall'altra, si basava su una teoria della cultura che oggi è diventata insostenibile (Balandier, 1963, pp. 24-27).

tutte le sue derive essenzialistiche che fanno di una cultura un'essenza) la considerazione delle *interazioni interculturali* (una cultura esiste anche nelle sue relazioni con le altre culture) e l'analisi dei fenomeni di *ibridazione fra culture* (una cultura è anche il prodotto di prestiti e di sintesi).

Questo secondo punto di vista differisce dal diffusionismo classico sotto diversi aspetti. Potremmo citarne tre. Innanzitutto, non è più la circolazione di elementi tecnici o rituali specifici a essere al centro del discorso, quanto piuttosto l'embricazione, più ampia e sfocata, di tratti culturali nei registri più svariati. Non ci si interessa più, d'altronde, a catene di società vicine e interconnesse, ma al contrapporsi di due culture, poste generalmente l'una rispetto all'altra in un rapporto di dominazione. Infine, l'analisi non è diacronica, ma è volta alle interazioni in corso.

E tuttavia, come il diffusionismo classico, anche la problematica dell'acculturazione pone l'accento su fenomeni di *compatibilità* legati al processo di diffusione che ha luogo fra le due culture in contatto. Si sono così potuti distinguere due grandi registri di compatibilità i quali permettono di spiegare il rigetto oppure l'adozione di un particolare "tratto culturale" o di un'innovazione: la compatibilità del significato (*meaningfull fit*), ovvero la compatibilità fra la percezione simbolica di un'innovazione da parte degli attori sociali locali e il sistema di valori di questi attori, e la compatibilità della funzione (*functional fit*), ovvero la compatibilità fra gli effetti dell'innovazione e il sistema sociale e tecnico che li adotta (Katz, Levin, Hamilton, 1971, p. 250). Queste compatibilità, più o meno forti, si tradurrebbero poi in fenomeni di prestito selettivo: la cultura locale avrebbe infatti un ruolo di "filtro".

La problematica dell'acculturazione ha i suoi vantaggi e i suoi inconvenienti. Fra i vantaggi, il fatto che essa descriva bene le situazioni di sviluppo rurale, situazioni che, nei paesi del Sud, sono caratterizzate dall'interazione di due culture che non sono solo estremamente diverse ma sono anche poste in una relazione di dominio. La problematica dell'acculturazione mette inoltre l'accento, e a giusto titolo, sui fenomeni sincretici: si verifica una costruzione di configurazioni nuove a partire da materiali presi dalle due culture in contatto, e non semplicemente un prestito o un assemblaggio di elementi preesistenti. Infine, essa non isola i tratti tecnici ma li integra in quanto elementi di contatti,

prestiti e interpretazioni più ampi: insiemi che sono designati dal termine "cultura".

Ma la problematica dell'acculturazione non si sottrae al rischio opposto, cioè la dissoluzione dell'innovazione tecnica in un'analisi molto più incerta del "cambiamento culturale". Né si sottrae al rischio di omogeneizzare ciascuna delle culture in contatto a scapito della considerazione delle sottoculture, delle distinzioni e delle divergenze interne. In modo analogo, le mediazioni e le reti trasversali non sono affatto prese in considerazione. Il rischio è anche quello di ingannarsi sui contorni e sui contenuti delle culture in contatto. Si vedrebbe così uno scontro fra la "cultura occidentale" e, mettiamo, la cultura peul (oppure wolof, o bambara ecc.) laddove si verifica invece uno scontro fra una cultura tecnico-scientifica (d'origine occidentale) e una cultura contadina locale (vedi capitolo 8).

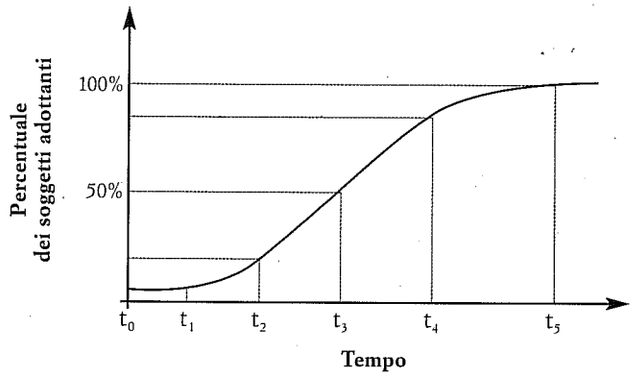
Ma il limite principale della problematica dell'acculturazione è indubbiamente quello di non permettere l'emergere di veri e propri programmi di ricerca: in altre parole, le sue asserzioni di base non hanno alcuna utilità per la raccolta e il trattamento di materiali empirici originali.

Un paradigma sociologico: i "diffusion studies"

Mendras e Forsé (1983, pp. 111-127) parlano in proposito, e non senza motivo, di "paradigma epidemiologico", nella misura in cui questa sociologia dell'innovazione studia la diffusione di un'innovazione allo stesso modo in cui gli epidemiologi studiano la diffusione di una malattia. L'opera, ripetutamente riveduta, di Everett Rogers (1962)[3] tira le somme di innumerevoli studi ispirati a questo paradigma (Rogers recensisce più di 1500 ricerche) e ne analizza le componenti. Il punto di partenza è senza dubbio lo studio di Ryan e Gross, condotto nel 1943, sulla diffusione del mais ibrido nello Iowa. Partito dalla sociologia rurale americana, dove avrebbe in seguito prosperato, il paradigma epidemiologico si diffonde, se possiamo applicargli la sua stessa griglia analitica, nella sociologia dell'educazione e, ovviamente, nella sociologia della medicina.

3. Vedi le notevoli differenze fra le diverse edizioni: quella del 1962, quella del 1971 (pubblicata con il titolo, *Communication of Innovations*, con Floyd e Shoemaker come coautori) e quella del 1983, sulla quale ci basiamo.

Il suo fondamento è indubbiamente la messa in rilievo di una curva a "S" (anni/numero di coloro che adottano un'innovazione), che era stata già osservata da Tarde e che vale per qualsiasi innovazione studiata. Tale curva permette di distinguere cinque tipi di soggetti adottanti: i pionieri, gli innovatori, la maggioranza precoce, la maggioranza tardiva, i ritardatari.



$t_0 - t_1$ = pionieri
$t_1 - t_2$ = innovatori
$t_2 - t_3$ = maggioranza precoce
$t_3 - t_4$ = maggioranza tardiva
$t_4 - t_5$ = ritardatari

A partire da questo momento, la ricerca tende a concentrarsi sulle variabili che identificano i pionieri o gli innovatori, sia nel caso di un'innovazione particolare sia quando s'incrociano diversi tipi d'innovazione. Si constata così, e la cosa non dovrebbe affatto sorprendere, che i pionieri e gli innovatori hanno in genere uno status sociale più elevato, sono più istruiti e partecipano maggiormente alla vita associativa che non gli altri soggetti adottanti...

Da questo paradigma deriva in seguito una definizione analitica e programmatica dell'innovazione, che può essere espressa nel modo seguente: "accettazione nel tempo di specifici oggetti da parte di individui, gruppi o altre unità sociali di adozione legati a specifici canali di comunicazione, a una struttura sociale e a un determinato sistema di valori, o cultura" (Katz, Levin, Hamilton, 1971, p. 240).[4] Un semplice commento dei termini di questa definizione permette di delineare i contorni del programma di ricerca che risulta dal paradigma seguente.

4. È possibile trovare una definizione analoga in Rogers (1962, p. 10).

– *Acceptance...*: provare non è adottare, e ciò che conta veramente è l'adozione di un'innovazione; d'altra parte, accettare un'innovazione significa in un certo senso farsela propria, "appropriarsene". Questo comporta, in altre parole, la messa in gioco di processi d'identificazione, di introiezione e di interpretazione.

– *...over time...*: il fattore tempo è fondamentale; è necessaria una prospettiva diacronica per poter mettere il tempo sull'ascissa e poter quindi tracciare la curva di base del paradigma.

Potremmo aprire una parentesi in merito a questi due primi punti: porre il tempo in ascissa e servirsi di un unico criterio di accettazione sono delle condizioni preliminari per tracciare una curva, e tuttavia tali condizioni comportano il rischio di appiattire le differenze qualitative fra diversi momenti e forme diverse di accettazione. Il significato di un'innovazione cambia, in effetti, nel corso della sua diffusione. L'adozione precoce dipende da un processo di natura diversa rispetto all'adozione di massa o tardiva, il che è mascherato dall'effetto di diffusione a "macchia d'olio" (vedi la dimostrazione di Lavigne Delville, 1994, p. 389, a proposito dell'irrigazione nella valle del fiume Senegal).

– *...of specific items...*: si pone il problema della specificità di ogni innovazione e, in qualche modo, quello delle proprietà intrinseche a ciascuna innovazione. Esse influiscono infatti sulla sua diffusione. Alcuni studiosi indicheranno pertanto quattro fattori che permetterebbero di valutare ciò che potremmo chiamare l'adottabilità intrinseca delle innovazioni (Rogers, 1962, pp. 211-236; ripreso da Mendras, Forsé, 1983, p. 118):

- il vantaggio relativo apportato dall'innovazione rispetto a ciò che essa sostituisce;
- la sua compatibilità rispetto al sistema tecnico esistente;
- la sua più o meno grande complessità apparente;
- la sua osservabilità presso altri soggetti sociali.

Altri studiosi enfatizzeranno piuttosto tre fattori (Katz, Levis, Hamilton, 1971, p. 244):

- la comunicabilità di un'innovazione;
- i rischi a essa connessi;
- la sua capacità di suscitare adesione (*pervasiveness*).

– *...by individual, groups or other adopting units...*: è posto il problema delle unità di adozione considerate, che possono essere unità "reali" oppure unità costruite dalla ricerca. Si tratta di individui (piccoli produttori, consumatori), come nel caso della maggior parte delle innovazioni agricole o in quello dei beni di consumo, ma può anche trattarsi di gruppi. Questi ultimi possono essere gruppi "corporati" (*corporate groups*), istituzioni (per esempio un ospedale o una cooperativa) – il che pone il problema di chi rappresenti il gruppo o di chi agisca in suo nome – o possono essere aggregati o artefatti sociologici (una "popolazione a rischio", una categoria socioprofessionale, una cultura) e cioè insiemi astratti o costrutti concettuali.

– *...linked to specific channels of communication...*: contrariamente alle esagerazioni e alle semplificazioni operate dalla sociologia dei media e delle tecniche di marketing, uno dei grandi apporti dei *diffusion studies* è indubbiamente quello di aver messo in rilievo, con Katz e Lazarsfeld (1955), l'importanza delle reti di comunicazione interpersonali. La teoria dei *two steps flows* sottolinea l'esistenza di due livelli di comunicazione. I messaggi anonimi trasmessi dai media vengono decifrati e valutati attraverso delle relazioni individuali (di vicinato, famiglia, affinità, gruppo professionale), di cui la sociologia delle reti proverà a definire i contorni mettendo in rilievo la "forza dei legami deboli" (Granovetter, 1973) oppure evidenziando la "forza dei legami forti" (Rogers, 1962, p. 299).

– *...to a social structure...*: i *diffusion studies* sono dunque ancorati, in linea di principio, alle due maggiori tradizioni sociologiche, quella che si interessa alle proprietà degli insiemi sociali in cui viene introdotta un'innovazione (studi delle strutture sociali), e quella che si concentra sulle caratteristiche sociologiche degli individui adottanti (studi di tipo più "epidemiologico").

– *...and to a given system of value, or culture*: entra in gioco un campo di studio che è stato spesso riservato all'antropologia, un campo in cui vengono invocati "visioni del mondo" (*world views*), "universi di vita" (*life-worlds*), norme e "costumi". Come sopra, l'analisi potrà partire dall'insieme (la cultura) oppure dall'individuo (le caratteristiche culturali).

Sarà facile constatare come questi ultimi due temi, evidentemente complementari (con i loro rispettivi assi "società e cultura" da una parte, e "caratteristiche sociali e caratteristiche culturali" dall'altra), siano i punti più deboli degli studi empirici che rientrano nei *diffusion studies*. La natura degli enunciati prodotti rimane soprattutto di ordine retorico, dato che l'invocazione della struttura sociale o quella della cultura di un gruppo si limitano in genere a spiegare l'inesplicato con l'inesplicabile.[5]

È in questa "mancanza" che, in particolare, viene a porsi il punto di vista successivo, quello che fa dell'innovazione una funzione di indicizzazione sociale.

L'INNOVAZIONE IN QUANTO SOCIALMENTE DEFINITA

Il postulato di base rimane relativamente semplice: ogni innovazione (ogni prestito) avviene all'interno di un sistema sociale strutturato e non in un aggregato di individui atomizzati mossi dal bisogno o spinti dall'interesse. Evidentemente questa intuizione non è recente. Per esempio, è possibile trovare nello storico Maurice Bloch la seguente riflessione, basata sulla constatazione che nell'evoluzione delle società le fasi di innovazione non possono essere semplicemente spiegate attraverso la pressione di necessità economiche (Bloch contesta anzitempo il ragionamento che renderà celebre Boserup): "Mi chiedo se queste interpretazioni non siano troppo semplici, se non esistano altre ragioni che potrebbero derivare dalla considerazione dell'ambiente sociale stesso, le quali spiegherebbero tanto lo sviluppo dello spirito inventivo quanto il suo rallentarsi [...]. Sarebbe opportuno, credo, guardare alla struttura interna della società e all'azione che i suoi diversi gruppi esercitano gli uni sugli altri" (Bloch, 1948, p. 112).

Viene così preannunciata tutta la tradizione della sociologia rurale francese degli anni 1960-1980. In effetti, gli studi diretti da Jollivet e Mendras (1971) hanno sistematicamente cercato di inserire le innovazioni e i cambiamenti nel contesto dei sistemi sociali loca-

5. Cosa fare, per esempio, di definizioni tanto generali quanto funzionalistiche del tipo "un sistema sociale è definito come insieme di unità interrelate impegnate nella risoluzione congiunta di problemi allo scopo di realizzare obiettivi comuni" (Rogers, 1962, p. 24)?

li. Questi, da soli, potevano spiegare al contempo la forma assunta dal cambiamento e l'esistenza di resistenze a tali cambiamenti. È noto lo studio classico sulla diffusione del mais ibrido nel Sud-Ovest o anche la lotta del "grande rosso" contro il mais "americano" alla fine degli anni Cinquanta (vedi Mendras, 1976). Rispetto a un mais locale adatto a un'economia di autosussistenza, e adatto, in particolare, all'allevamento del pollame, il mais ibrido d'origine USA richiederebbe "input agricoli" costosi e presupporrebbe l'ingresso in un'agricoltura di tipo commerciale. Ma, al contempo, nella società locale questa differenza funzionale copriva più o meno una differenza economica e una differenza politica. Gli agricoltori in grado di compiere gli investimenti necessari alla coltura del mais ibrido erano i contadini benestanti. Coloro che volevano "modernizzare" le campagne erano i giovani agricoltori provenienti dalla JAC (Jeunesse Agricole Chrétienne), e dunque vicini ai parroci. In questa regione, il "popolo di sinistra", anticlericale per tradizione, era tuttavia potente e comprendeva in questo periodo, sostanzialmente, i contadini più poveri. Erano anche gli anni della denuncia dell'imperialismo americano (vedi le manifestazioni contro Ridgway). Insomma, i difensori del mais locale (il "grande rosso") sembravano "di sinistra" (pur essendo conservatori rispetto al cambiamento), mentre coloro che introducevano il mais ibrido sembravano "di destra" (ricchi, clericali e filoamericani)...

Vediamo come comprendere i fenomeni di accettazione/rifiuto di un'innovazione significhi, in tale prospettiva, situare l'innovazione nel suo contesto societale, e cioè procedere a un'analisi della società locale con tutti i suoi conflitti politici, economici e simbolici, che fanno di un'innovazione una posta in gioco.[6] Era proprio questa società locale a essere *de facto* assente dal paradigma epidemiologico.

Ne derivano due conseguenze principali, le quali costituiscono l'apporto principale di questo "punto di vista".

1) – Ogni proposta di innovazione, così come ogni diffusione di innovazione, passa attraverso *portatori sociali*, i quali occupano un posto all'interno di una struttura sociale locale. Questi portatori sociali variano da una società all'altra, così come da un'epoca

6. Vedi i lavori raccolti in Barlett (1980).

all'altra,[7] e hanno maggiore o minore "credibilità sociale", o anche "credito sociale".[8] Le strutture sociali locali nelle quali si inseriscono sono di regola attraversate da antagonismi e da contraddizioni. I diversi gruppi sociali che possono essere distinti all'interno di questa società locale non sono dotati delle stesse risorse, non subiscono gli stessi vincoli e talvolta non condividono nemmeno gli stessi valori. Pertanto, l'introduzione di un'innovazione rischia fortemente di servire certi interessi e di contrastarne altri.

2) – Ogni innovazione adottata produce effetti per lo meno indiretti, e in genere differiti nel tempo, sulla struttura sociale locale. L'analisi delle innovazioni non deve dunque arrestarsi al solo fenomeno dell'adozione, ma deve tenere anche conto delle conseguenze a lungo termine sulla società locale. L'adozione di una particolare innovazione permette forse di riprodurre la struttura sociale preesistente e il sistema di disuguaglianza "tradizionale" (come nella celebre frase del principe di Salina nel *Gattopardo*: "Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi")? Oppure, al contrario, potrebbe assicurare una redistribuzione dei ruoli, nel senso di una relativa riduzione delle disuguaglianze o nel senso dell'emergere di nuove "élite"?

Portatori diversi, effetti diversi. Marty illustra perfettamente come nelle società del Sahel, e nella situazione di crisi determinata dalle recenti siccità, l'innovazione tecnica agropastorale sia una prerogativa dei più poveri ("le avventure della sopravvivenza", Marty, 1986, p. 45) o di coloro che hanno contatti esterni (migranti o commercianti), e mostra come "l'innovazione – si veda l'esempio della siccità – rappresenti un elemento di distinzione fra i gruppi e gli individui" (*ibidem*, p. 46).

È evidente l'interesse euristico di tali domande, così come sono evidenti i relativi vantaggi che procura il "punto di vista del-

7. È indubbiamente in questa "incorporazione" storica, in senso stretto (*embodiement*: vedi Elster, 1983, p. 127), che risiede la grande intuizione di Schumpeter: è noto che gli imprenditori erano per lui i "portatori sociali" (benché Schumpeter non usi questa espressione) dell'innovazione moderna e, di conseguenza, la fonte stessa del dinamismo capitalistico.

8. "Se qualcuno (una persona o un gruppo) introduce qualcosa di nuovo, questo qualcosa può essere valutato non (o non solo) sulla base dei suoi meriti ma (anche) della reputazione e del credito di coloro che lo presentano" (Bailey, 1973a, p. 313).

l'indicizzazione sociale". Contrariamente a certe idealizzazioni delle società contadine, esso rammenta che le società locali agropastorali non sono né omogenee né consensuali, che gli individui che le costituiscono non hanno gli stessi interessi e non sviluppano le stesse strategie. E questo, lo sappiamo bene, vale tanto in Africa quanto in Europa, perché la stragrande maggioranza delle società rurali africane è costituita da società "contadine", e perché nemmeno le cosiddette società lignatiche possono evitare di essere attraversate da differenze interne.

Anche questo punto di vista, tuttavia, comporta rischi ed eccessi. Fra questi, l'uso di una retorica della "società come totalità", una feticizzazione del "sistema sociale" o del "sistema" *tout court* (anche se questo sistema rimane locale), una soppressione del margine di manovra degli attori sociali. Inoltre, esso sfocia talvolta in visioni stereotipate o prefabbricate delle differenze interne (tipo "feudatari/contadini poveri"...). A questo riguardo, l'analisi dei rapporti di produzione locali condotta negli anni Sessanta e Settanta sia dalla sociologia rurale francese sia dall'antropologia economica africanista (quest'ultima, pur essendosi interessata poco all'innovazione, condivide lo stesso punto di vista) appare oggi ambivalente. Tale analisi rimane positiva quando si tratta di reperire empiricamente sistemi di vincoli e di relazioni sociali su scala locale che possano indicizzare, almeno in parte, le innovazioni. Appare invece negativa quando si tratta di alimentare una teoria prefabbricata dei modi di produzione e della loro articolazione, o quando si tratta di ricondurre tutte le differenze locali a rapporti di classe. In quest'ultimo caso viene operata una doppia riduzione: ogni problematica dell'innovazione viene ricondotta a una problematica dell'indicizzazione sociale; ogni indicizzazione sociale dell'innovazione viene ricondotta a un'indicizzazione di classe.

Ma l'indicizzazione può anche essere concepita in maniera più aperta e indeterminata.

L'INNOVAZIONE IN QUANTO SPERIMENTAZIONE POPOLARE

Un modo per riassumere, con uno slogan, questo terzo punto di vista potrebbe essere: "innovatori scalzi". Il richiamo alla Cina maoista non è casuale. Il populismo maoista, in effetti, ha in-

fluenzato numerosi intellettuali legati al marxismo, e fra questi diversi sociologi e antropologi. Ma il populismo rappresenta una corrente intellettuale più vasta e antica, e ha avuto una sua influenza anche nel mondo dell'agronomia tropicale, dove da molto tempo ha attirato l'attenzione sulle capacità di adattamento dei contadini, come ricorda Paul Richards a proposito di Lord Lugard (Richards, 1985). I lavori di Richards sono d'altronde un'eccellente dimostrazione di questo punto di vista. Le sue argomentazioni consistono innanzitutto nel mostrare come i sistemi di coltivazione africani fossero di fatto adatti al loro ambiente naturale, e nel dimostrare la coerenza o la pertinenza delle coltivazioni estensive o su terreno debbiato, oppure delle colture associate (*intercropping*). In altre parole, vengono riabilitate le "logiche contadine", ovvero i cosiddetti "sistemi di produzione" tradizionali, che troppo in fretta erano stati contrastati dai periti agrari in quanto primitivi o irrazionali. Ma limitarsi a questo potrebbe significare esaurire la ricerca in un'analisi retrospettiva che riconosce ai saperi agropastorali popolari solo capacità di adattamento a lungo termine, in un'ottica quasi darwiniana, dove l'innovazione non è che una risposta, e una risposta del passato. Il punto di vista populista permette di spingersi oltre, in quanto considera l'innovazione una sperimentazione popolare *hic et nunc*, e si dedica così alle molteplici microinnovazioni messe in atto dai contadini contemporanei, innovazioni certo poco visibili poiché diluite nei gesti quotidiani degli attori di un'infinità di piccole unità di produzione, ma pur sempre innovazioni. Paul Richards propone un'analisi molto dettagliata dei modi di selezione e di sperimentazione delle varietà di riso locali da parte dei contadini della Sierra Leone (Richards, 1986), dimostrando in modo convincente come questi ultimi giochino incessantemente sulle proprietà agronomiche o alimentari delle sementi che cercano di selezionare, in funzione dei microcontesti ecologici in cui sono utilizzate.

L'innovazione viene allora colta come fenomeno endogeno "dal basso". Potremmo parlare, al limite, di una "ricerca-sviluppo" contadina, informale, la cui esistenza non dipende né dal mondo della scienza e neppure da quello dello scritto (contrariamente a quanto potrebbe lasciar intendere Goody). C'è una "*dinamica interna di cambiamento fra i piccoli allevatori*" (Richards,

1986, p. 2) sulla quale si spera di fondare un modello alternativo di sviluppo: "*L'autosussistenza creativa è una delle più preziose risorse africane*" (Richards, 1985, p. 17).

Vediamo qui, abbastanza chiaramente, la coesistenza delle due forme di populismo che ho già avuto occasione di distinguere (vedi introduzione e capitolo 5). Da una parte il populismo metodologico sembra una buona strategia di ricerca, una strategia che assume che i contadini (come tutti gli attori sociali "dal basso") siano dotati di buone risorse cognitive e pragmatiche. Le etnoscienze si sono sviluppate proprio a partire da questo postulato. Introdurre una problematica dell'innovazione permette di dinamizzare la prospettiva di studio. Dall'esistenza di risorse sperimentali popolari o dalla messa in rilievo dei "saperi popolari" si approda all'analisi delle capacità degli attori sociali "dal basso" di mobilitare queste risorse o questi saperi in modo innovativo, in agronomia come in religione oppure in politica, in forme tecniche (attraverso la trasformazione o la creazione di nuove catene operative), rituali (attraverso la trasformazione o la creazione di nuovi rituali) o organizzative (attraverso la trasformazione o la creazione di nuovi modi di organizzazione collettivi). E tuttavia, il populismo ideologico tende incessantemente a distorcere l'analisi, proponendo una visione idealizzata di queste risorse cognitive e pragmatiche dei contadini, oppure esagerando le capacità di innovazione degli attori sociali dal basso. L'esistenza indiscutibile e frequentemente sottovalutata di strategie contadine innovative in ambito agropastorale non deve però far dimenticare fino a che punto tali strategie possano combinarsi con strategie "assistenzialistiche" basate sulla "rendita dello sviluppo" (vedi capitolo 9) o sulla "rendita migratoria" (vedi Quiminal, 1991; Lavigne Delville, 1994). Talvolta, le strategie assistenzialistiche possono persino eliminare quelle innovative.

Sotto questo aspetto, il quarto punto di vista ha invece il merito di prendere in considerazione le strategie contadine che "utilizzano" gli interventi esterni e le risorse esogene...

L'INNOVAZIONE IN QUANTO REINTERPRETAZIONE

Quest'ultimo punto di vista è indubbiamente il meno omogeneo, in quanto concerne una varietà di posizioni abbastanza am-

pia. Ma tali posizioni hanno tutte in comune tre fondamentali proposizioni che s'intersecano fra loro.

– La "ricezione" è un processo complesso di costruzione del significato operato dal ricevente. Che ci si limiti al "messaggio" che propone o accompagna un'innovazione, oppure si consideri più metaforicamente ogni innovazione come un "messaggio", la conclusione resta la stessa: ogni "messaggio" di innovazione viene ricomposto dal suo destinatario e dal suo ultimo utilizzatore. Ciò si contrappone evidentemente alle visioni lineari del processo comunicativo (secondo cui la qualità di ricezione di un messaggio dipende dal trasmettitore o dalle interferenze che subisce prima di pervenire al ricevitore).

– Messa in termini meno di comunicazione e più strategici, questa proposizione diventa una proposizione sull'"agentività" (*agency*) degli attori sociali o, in altre parole, sulla loro capacità di agire o reagire. Gli attori dal basso (in questo caso gli agricoltori e gli allevatori) sono certo soggetti a vincoli (economici, politici, culturali...), ma mantengono comunque un certo "margine di manovra". Nel contesto dello "sviluppo", dove le proposte di innovazione sono continue e vengono spesso spinte dall'esterno, l'agentività dei produttori è soprattutto di tipo reattivo: essi trasformano a proprio modo le proposte che ricevono.

– Gli attori sociali non si servono del proprio margine di manovra in modo isolato: non ricostruiscono cioè, ciascuno per sé, il senso dei messaggi esterni, né tanto meno trasformano, ciascuno a modo suo, o anche in maniera puramente aleatoria, le proposte di innovazione. I processi di reinterpretazione "dal basso" sono processi sociali d'interazione e queste interazioni sono ancora più significative, dal momento che vengono prese in considerazione società su scala ridotta, ovvero società in cui i membri si conoscono fra loro [*sociétés d'interconnaissances*]. Tali interazioni producono effetti largamente imprevedibili.

Prenderò in esame tre esempi di lavori che poggiano, ciascuno secondo particolari modalità, su questo "punto di vista".

La produzione di norme
da parte del "gruppo professionale locale" di agricoltori

È stato Jean-Pierre Darré ad aver sviluppato per primo, in Francia e in merito all'innovazione, tali analisi. Egli ha studiato in questo senso il discorso degli allevatori del Ternois sull'alimentazione del bestiame e sulle nuove tecniche di integrazione, e ha mostrato come questo discorso differisse profondamente da quello degli esperti di allevamento. I nuovi saperi diffusi dai servizi di "divulgazione" venivano reinterpretati dai contadini in funzione di norme di valutazione già ampiamente prodotte nelle loro interazioni, a livello delle reti locali di discussione e di solidarietà. Il fatto di conoscersi, non solo nella forma tradizionale della "comunità di villaggio", ma anche, e sempre più, nella forma moderna di scambio fra professionisti che esercitano una stessa attività (gli agricoltori al posto dei contadini), permette di produrre significati condivisi, giudizi di valore che utilizzino i medesimi criteri, in particolare in merito a proposte tecniche provenienti da consulenti agrari.

Se, nel caso francese studiato da Darré (1985), in cui tecnici e allevatori provengono dalla stessa comunità linguistica e possiedono uno stesso bagaglio scolastico di base, si constata l'esistenza di tale deriva fra il discorso degli uni e la "reinterpretazione" che ne fanno gli altri, questa deriva sarà *a fortiori* ancora maggiore in Africa, dove i contrasti linguistici e educativi fra agenti dello sviluppo e contadini sono molto più accentuati: in questo caso, lo scarto fra i "messaggi" diffusi dai servizi tecnici e il senso ricostruito dai produttori cui questi servizi si rivolgono assumerà le sue massime proporzioni.

Le situazioni dello sviluppo in quanto interfacce

In fondo, le premesse di Norman Long sono analoghe a quelle di Darré: le agenzie di sviluppo e le società contadine costituiscono due "comunità epistemiche" distinte che i "progetti" mettono in contatto fra loro (Long, Long, 1992). Ma se Darré pone l'accento sugli universi di discorso tecnici degli uni e degli altri, sulla produzione di norme di valutazione da parte degli agricoltori e sulle reti locali che connettono questi ultimi

fra loro, Long insiste invece sulle strategie degli attori sociali e su processi d'interazione con connotazioni più "politiche". Proveniente, ricordiamolo, da quella Scuola di Manchester cui tanto devono i lavori di Balandier, Long considera in effetti i "progetti di sviluppo" come altrettanti "studi di caso" (*case study analysis*: vedi Mitchell, 1983; van Velsen, 1967) in cui si confrontano agenti che non sono solo dotati di risorse diverse ma che agiscono anche sulla base di diverse regole. Ogni situazione di sviluppo è una situazione di confronto interculturale, un "incontro all'interfaccia" (*encounters at the interface*: Long, 1989), persino un "campo di battaglia fra saperi" (*battlefields of knowledge*: Long, Long, 1992).

Logiche degli sviluppati e logiche degli sviluppatori

A partire da una riflessione iniziata da Jean Pierre Dozon a proposito di un'analisi di caso in Costa d'Avorio (Dozon, 1978; vedi anche Dozon, 1985), ho cercato, da parte mia, di identificare in qualche modo delle "costanti" nelle interazioni fra i due insiemi contrapposti, insiemi sussunti rispettivamente nell'appellazione di "sviluppatori" e "sviluppati" (con tutte le precauzioni linguistiche che impone la consapevolezza che non si tratta in nessun caso di insiemi omogenei: vedi nota 4 dell'introduzione). Si è potuto così proporre il prevalere di due "principi", il "principio di deviazione" e il "principio di selezione" (vedi capitolo 7), i quali sussumono l'essenziale delle reazioni delle popolazioni rispetto ai "pacchetti" (*packages*) di innovazioni che vengono loro proposti. Raramente, infatti, le innovazioni sono proposte in unità isolate, quanto piuttosto nella forma di insiemi aggregati,[9] scomposti poi molto spesso dai destinatari.

Questi diversi approcci hanno tutti in comune un punto di vista che ho chiamato "reinterpretativo". Ovviamente, lo si potrebbe chiamare in modo diverso, a seconda che si desideri mettere più o meno l'accento sulla dimensione del significato oppure su quella pragmatica dei processi (due dimensioni che sono del resto indissociabili): "riformulazione", "reinvenzione", "rifrazione", "ibridazione"...

9. Si parla talvolta di *technological clusters* (Rogers, 1962, p. 226).

I punti di vista che abbiamo appena considerato riguardano tutti l'innovazione, nella definizione ampia che le ho attribuito. Ma essi travalicano anche l'innovazione e concernono più in generale il cambiamento sociale nel suo complesso. Nessuno di essi, a ben vedere, definisce una problematica di ricerca specifica all'innovazione in quanto oggetto antropologico in senso stretto; nessuno di loro, cioè, delimita un "programma di ricerca" di antropologia empirica incentrato sull'innovazione. Ma tale programma sarebbe forse possibile?

COMBINARE I PUNTI DI VISTA

Il primo passo da compiere consiste nel non lasciarsi costringere nella scelta di uno solo dei punti di vista precedenti. Certo, essi si sono parzialmente costituiti contrapponendosi gli uni agli altri. L'innovazione analizzata come socialmente indicizzata pare contraddire i presupposti dei *diffusion studies*, in particolare l'individualismo metodologico e la sociologia iperempirica americana. Il punto di vista populista ha sostenuto il contrario dei precedenti, i quali trasformavano rispettivamente il contadino in consumatore e in vittima. Il rilievo attribuito alla reinterpretazione correggeva a sua volta il populismo, conferendo più spazio alla reazione che non la creazione.

Si tratta di una specie di legge della storia delle idee: ogni nuovo punto di vista nelle scienze sociali non può costituirsi se non per opposizione a un punto di vista già esistente, "indurendo" dunque ciò che lo distingue dal suo predecessore o dal suo vicino. Ma le derive dogmatiche e retoriche che tanto pesano sulle scienze sociali hanno ugualmente contribuito a "indurire" i divari fra i punti di vista, trasformando l'uno o l'altro in un'ortodossia. I *diffusion studies* sono così diventati un dispositivo per tracciare curve e valutare le variabili sociologiche che caratterizzano gli innovatori e gli altri attori sociali che adottano precocemente un'innovazione. Il sistema sociale locale è stato più di una volta trasformato in un implacabile determinismo sociologico, che riproduce la legge ferrea di una struttura di dominazione. Quanto al populismo, lo troviamo costantemente esposto al pericolo di passare dalla metodologia all'ideologia, e di scambiare i suoi desideri per del-

le realtà. Mentre l'invocazione dei processi di reinterpretazione non evita di cadere nelle trappole della retorica semiologica.

Propendo dunque per una posizione epistemologica improntata a un certo eclettismo, anche a costo di essere sospettato di "radicalsocialismo scientifico". Effettivamente, mi sembra che nulla si opponga alla possibilità di combinare questi diversi punti di vista: anzi, tutto sembra invitare a farlo. Le innovazioni si diffondono, si inseriscono in un sistema sociale locale che ha le sue pesantezze; gli attori sociali dal basso sperimentano a loro volta; le azioni dello sviluppo vengono reinterpretate e deviate...

Consideriamo, per esempio, il paradigma diffusionista (punto di vista 1). Le curve di diffusione nel tempo, l'identificazione delle caratteristiche sociologiche dei "primi adottanti", tutto ciò non presuppone necessariamente l'ideologia di un *Homo sociologicus* più o meno a immagine di quella dell'*Homo oeconomicus*, né presuppone un disconoscimento del peso delle strutture sociali del villaggio.[10]

Impegnarsi ad analizzare in modo sistematico queste strutture sociali locali (punto di vista 2) non porta ineluttabilmente a feticizzare la "società" e il "sistema", o al rifiuto di accordare agli individui un qualsiasi margine di manovra.

Identificare forme d'innovazione contadine endogene (punto di vista 3) non significa necessariamente ipostatizzarle, né disconoscere il ruolo del trasferimento di saperi provenienti dall'esterno.

E proporre un'analisi dei modi di reinterpretazione o di deviazione (punto di vista 4) non porta inevitabilmente a rinchiudersi nei giochi di significato o a sopravvalutare i meriti di tecnologie "fai da te".

10. Rogers ha avuto il merito di prendere progressivamente coscienza dei limiti del paradigma epidemiologico e di esortare ad ampliare il punto di vista: "Fino a oggi, la ricerca diffusionista si è concentrata troppo (1) sull'indagine delle caratteristiche proprie delle categorie di soggetti adottanti e (2) sullo studio di un numero piuttosto limitato di variabili caratteristiche. Abbiamo veramente bisogno dell'ennesimo studio sulla correlazione fra educazione e capacità d'innovazione? Non credo proprio. Un uso molto più saggio delle risorse della ricerca sarebbe piuttosto esplorare altre variabili indipendenti nella loro relazione con la capacità d'innovazione, soprattutto le reti di variabili e le variabili di livello sistemico, che possono aiutarci a evitare l'opprimente 'individualismo' della ricerca svolta in passato sulle capacità di innovazione, nella quale la maggior parte delle variabili indipendenti considerate era costituita da caratteristiche individuali e pertanto non comprendeva le relazioni interpersonali" (Rogers, 1962, p. 267).

Possiamo anche constatare l'esistenza di numerosi collegamenti spontanei fra questi quattro diversi punti di vista. Eccone due esempi. L'importanza accordata alle reti locali nei processi di reinterpretazione (punto di vista 4) si avvicina alla teoria dei "due livelli di comunicazione" sulla quale si basano numerosi studi sulla diffusione (punto di vista 1). La contestualizzazione sociale dell'innovazione in un'arena locale (punto di vista 2) rimanda alla struttura delle interazioni che producono i processi di reinterpretazione (punto di vista 4).

Ma possiamo accontentarci di un semplice e vago appello al *bricolage* teorico, nella speranza che la dinamica stessa delle ricerche empiriche permetta ogni volta di trovare una combinazione ottimale dei punti di vista? Non sarebbe un po' come abbandonare qualsiasi ambizione comparativa? E quest'ultima può forse accontentarsi di un generico appello all'eclettismo dei punti di vista? Consideriamo il caso di due lavori comparativi che, già qualche tempo fa, hanno cercato di condurre un'analisi transculturale dell'innovazione e del cambiamento tecnico: l'opera di Barnett (1953) e quella di Foster (1962). Ognuna di esse ha certo il proprio orientamento principale: Barnett annuncia, da precursore, l'antropologia cognitiva e privilegia l'innovazione in quanto processo mentale socialmente regolato; Foster, invece, conferma il suo orientamento fortemente culturalista. Ma entrambi fanno d'ogni erba un fascio, moltiplicando i riferimenti ai campi più diversi secondo il principio dei *cross-cultural studies*.[11] Tale comparativismo sciolto e decontestualizzato non è evidentemente il nostro. Posto questo, per quanto discutibile possa essere il loro metodo, entrambi combinano al livello dell'interpretazione, in maniera latente e non organizzata, spesso per semplice buon senso, i molteplici punti di vista che ho cercato di distinguere precedentemente. Entrambi insistono sull'innovazione in quanto processo di ibridazione, reinterpretazione e riorganizzazione. Entrambi mettono in rilievo i fattori culturali e sociali che influiscono sull'adozione più o meno rapida o intensa di un'innovazione. Entrambi evocano le pesantezze sociali o i

11. Barnett compara, dal punto di vista dell'innovazione, tre società indiane dell'America settentrionale, una società polinesiana e la società americana moderna. Quanto a Foster, trae i suoi esempi da tutte le società contadine del Pianeta.

conflitti d'interesse o di valori che zavorrano ogni innovazione proposta. Entrambi, infine, valorizzano la creatività delle popolazioni in termini di innovazione. Tuttavia, questa accumulazione eteroclita di tutto ciò in cui le innovazioni sono inserite, di tutto ciò che può favorirle oppure frenarle, di tutti i processi cognitivi, sociali e culturali messi in gioco, dà rapidamente le vertigini: che cosa fare di tutto questo?

Si ha un po' la stessa sensazione nel caso dell'opera di Bailey (1973a), dall'eclettismo altrettanto evidente (ma incentrato su esempi esclusivamente europei). Ovviamente, Bailey reinveste parzialmente in questo tema i suoi precedenti lavori (Bailey, 1969) e propone una visione "politica" dell'innovazione in quanto luogo di contesa fra gruppi e fazioni (si tratta di una variante del punto di vista dell'indicizzazione sociale). Ma Bailey insiste anche sull'esistenza, in ogni situazione, di "modelli culturali" più o meno favorevoli all'accettazione dell'innovazione (punto di vista cultural-diffusionista). E soprattutto pone un forte accento sulla riorganizzazione dei "valori" innescata dall'adozione di un'innovazione, sui dibattiti in termini di legittimazione e di classificazione che l'accompagnano, e sul margine di manovra interpretativo lasciato a ciascuno (punto di vista reinterpretativo). Ma anche in questo caso l'insoddisfazione finisce per avere la meglio sul lettore:[12] a questo livello di generalità, e con un comparativismo tanto blando, che cosa si può imparare in fin dei conti?

Forse, semplicemente, l'innovazione non è in sé un buon oggetto di comparazione? Vi ritorneremo. Tuttavia, prima potrei forse assumere qualche rischio in più e proporre, malgrado tutto, una sorta di sintesi che tenti di sottrarsi alle trappole di un "eclettismo invertebrato" a profitto di un "eclettismo ragionato", organizzando intorno a un'armatura teorica minima la convergenza relativa dei punti di vista. Propongo dunque la formula di una "PPPC" (più piccola problematica comune) nella forma, di sicuro certo poco elegante, di una somma di metafore tratte da registri differenti. Tale addizione può tuttavia avere un senso.

Si tratta, in effetti, di considerare l'innovazione come "innesto inedito fra due insiemi sfocati, all'interno di un'arena, per il tramite di intermediari"...

12. Per una critica di quest'opera vedi Silverman (1974).

– *Innesto inedito...*

Ogni innovazione è una forma di meticciamento, d'ibridazione, di sincretismo. Non esiste un'innovazione pura, né un prestito fedele. Ogni modifica dei saperi o delle tecniche, indotta o spontanea, volontaria o involontaria, formale o informale, si manifesta in forme inattese e comporta effetti imprevedibili. I cambiamenti che si verificano nei rituali così come l'emergere di sette o la trasformazione delle religioni costituite sono gli archetipi stessi di ciò che accade anche nel mondo, apparentemente meno barocco, dell'economia rurale. Il prodotto di un innesto non è identico ad alcuno degli elementi originari e il prodotto di un nuovo innesto è imprevedibile.[13]

– *...fra due insiemi sfocati...*

I due mondi contrapposti, a prescindere dai nomi che vengono loro attribuiti (sviluppatori/sviluppati, tecnici/contadini, saperi tecnico-scientifici/saperi tecnici popolari, cultura professionale delle istituzioni dello sviluppo/culture contadine locali ecc.), sono entrambi configurazioni dai contorni mal definiti. Solo la loro differenza è manifesta e indiscutibile. C'è interfaccia fra due insiemi eterogenei di rappresentazioni, e tuttavia ciascuno è un assemblaggio parzialmente instabile e fondamentalmente composito. Analogamente, le strategie, le logiche d'azione di questi due insiemi contrapposti si distinguono fortemente, e tuttavia non si può identificare in ogni "campo" un'unica strategia, un'unica logica: abbiamo piuttosto a che fare con fasci in parte convergenti, in parte divergenti. Le norme vigenti in ciascuno di questi due mondi in contatto dipendono da registri molto diversi, e tuttavia variano in maniera significativa all'interno di ciascuno. Parlare di confronto fra due sistemi, come pure parlare di confronto fra due culture, comporterebbe produrre un'eccessiva impressione di coerenza.

– *...all'interno di un'arena...*

Ogni innovazione proposta, con i suoi "portatori sociali" e i suoi "broker", prende posto in un'arena locale in cui si confrontano diversi "gruppi strategici". Essi non esistono *a priori*, una volta per tutte, ma si coagulano ogni volta in funzione di una posta in gioco particolare. Le classi sociali, definite dai rapporti di

13. Senza dubbio, la metafora dell'innesto è già stata utilizzata da molti altri autori. Marty (1990, p. 125) ne attribuisce la paternità a Desroches.

produzione, sono solo una forma di gruppo strategico fra molte altre possibili. Più spesso, esse costituiscono solo uno dei vincoli e delle risorse che possono influire sulla costituzione dei gruppi strategici. Reperire i gruppi strategici che si coagulano intorno a una proposta d'innovazione è semplicemente come provare a reperire empiricamente gli aggregati di attori sociali che si pongono in modo simile rispetto a questa innovazione (tali aggregati vengono individuati sia attraverso la raccolta delle rappresentazioni degli attori sociali, sia attraverso lo studio delle loro pratiche); sapendo che i loro mutui posizionamenti interagiscono fra loro in un'arena locale (vedi capitolo 10).

– *...per il tramite di intermediari.*

I "portatori sociali" di un'innovazione, attraverso i quali essa penetra in una società locale o in una rete professionale, si trovano sempre tutti alla cerniera di due insiemi contrapposti. Essi appartengono talvolta al mondo delle istituzioni dello sviluppo, di cui costituiscono l'ultimo gradino: è il caso degli agenti dello sviluppo, dei consulenti agrari e di altri formatori o animatori, i quali mostrano forme di connessione o di affinità con la cultura locale che non sono tuttavia condivise dai gradini più elevati della piramide delle istituzioni dello sviluppo. Talvolta appartengono invece alla società locale, ma ne costituiscono la frangia maggiormente in contatto con l'esterno, quella che apprende il linguaggio del mondo esterno: contadini "d'élite" o di "contatto", vecchi emigranti o persone scolarizzate, "imprenditori" locali, militanti di associazioni, "broker" specializzati nel dialogo con le ONG o con i poteri pubblici, "notabili". La lista di coloro che svolgono il ruolo di intermediari fra i due "mondi" è lunga e diversificata. Essi sono inseriti nel "mondo" locale dove hanno i loro obiettivi, ma padroneggiano sufficientemente le regole del "mondo" dello sviluppo per poterle utilizzare a proprio vantaggio: sono i traghettatori dell'innovazione (vedi capitolo 9).

L'INNOVAZIONE IN QUANTO "ACCESSO"

Per concludere, torniamo quindi alle scienze sociali rispetto all'innovazione. Due ragioni continuano a opporsi alla costituzione di una "socioantropologia dell'innovazione" in quanto tale.

– L'innovazione agropastorale, alla quale abbiamo fatto soprattutto riferimento in questa sede, tanto esplicitamente quanto implicitamente, in una preoccupazione di semplificazione e di rigore, non può essere così facilmente isolata come parrebbe. Innanzitutto un'innovazione tecnica, in particolare quando viene posta nelle forme volontaristiche proprie del mondo dello sviluppo, va spesso di pari passo con un'innovazione di tipo organizzativo, nella quale si potrebbe considerarla "inclusa". Sappiamo già a che punto le trasformazioni delle tecniche di produzione agricola siano indissociabili dalle trasformazioni delle forme di lavoro, di gestione o di commercializzazione. I progetti "integrati", che mirano a introdurre simultaneamente "pacchetti" tecnici e strutture cooperative o altre organizzazioni contadine, ne sono la manifestazione per quanto riguarda il mondo dello sviluppo. Le stesse innovazioni tecniche, come quelle organizzative, non sono prive di legami con le innovazioni sociali, rituali o ideologiche, che ben difficilmente possono essere colte da un'analisi condotta esclusivamente in termini di "sistemi di produzione". Non deve essere così ignorato il ruolo di certi profeti o di certe sette in diversi processi di innovazione agricola (vedi Peel, 1968, per un esempio in Nigeria). Quando scegliamo di prendere a oggetto l'innovazione, onde evitare le trappole della prospettiva troppo polimorfa e "molle" del "cambiamento sociale" in generale, siamo malgrado tutto risospinti verso il cambiamento sociale in quanto contesto complessivo che deve essere necessariamente preso in considerazione al fine di comprendere l'innovazione.

– La raccolta e l'analisi dei punti di vista e delle strategie dei produttori e dei destinatari dei "messaggi d'innovazione" sembra rientrare nel capitolato d'oneri dell'antropologia, che si dedica appunto in particolare a restituire le rappresentazioni e le pratiche delle "persone dal basso". Ma, fino a oggi, l'antropologia ha soprattutto prodotto dati relativi ai significati "emici", autoctoni o popolari in materia di cosmologia, di divinazione o di potere piuttosto che in materia d'innovazione tecnica. C'è ancora molto da fare, dunque, in questo campo. Posto questo, è chiaro che le rappresentazioni degli attori sociali in merito a una specifica innovazione tecnica non si limitano soltanto a considerazioni di ordine tecnico o economico, ma possono anche condurre in direzioni

molto diverse. E così eccoci tornare all'innovazione come un punto di partenza, ma non come campo circoscritto e distinto.

L'innovazione appare pertanto più come possibile accesso allo studio dei fenomeni di cambiamento sociale e di sviluppo in generale che come oggetto distinto. Difficile vedere come un'antropologia dell'innovazione potrebbe rendersi autonoma all'interno dell'antropologia del cambiamento sociale. Ma l'interesse di un "accesso" si valuta anche attraverso la sua produttività scientifica. Un accesso mediante l'innovazione può essere proficuo se permette di progredire nel comparativismo. Intendo qui un comparativismo intensivo piuttosto che estensivo, un comparativismo di vicinato, che analizzi gli impatti differenziali di una stessa innovazione (o di una stessa "proposta d'innovazione") su diverse società locali, o che studi le reazioni alle innovazioni da parte di società locali vicine. È indubbiamente a questo livello che si può realizzare al meglio quel sincretismo di "punti di vista" che avevo auspicato poco sopra. È indubbiamente a questo livello che esso può essere più fecondo.

5

POPULISMO DELLO SVILUPPO E POPULISMO NELLE SCIENZE SOCIALI

IDEOLOGIA, AZIONE, CONOSCENZA

> L'antropologia scopriva così informazioni su microfatti e microprocessi che altre discipline ignorano, trascurano o aggregano in più ampie categorie astratte. E tuttavia, è precisamente l'articolazione di tali microfatti nel comportamento dei "popoli indigeni" a influenzare, trasformare, ridirigere o deviare il corso dello sviluppo, progettato solo in termini generali dai teorici sociali e dai pianificatori.
>
> ERIC WOLF[1]

Quest'opera è interamente dedicata ai diversi aspetti della vocazione propria dell'antropologia: lo studio delle pratiche "dal basso", dei comportamenti degli attori sociali, delle rappresentazioni popolari, nonché il mettere a frutto tale competenza per comprendere come le azioni dello sviluppo siano trasformate, ricomposte, deviate e reinterpretate da coloro cui esse si rivolgono.

È possibile riconoscere in tutto questo una relazione fra gli antropologi e il "popolo" che, come ho detto, evoca irresistibilmente il populismo. Ed è anche possibile riconoscere il populismo (di altro tipo, senza dubbio, ma pur sempre populismo) nel comportamento di tutti quei militanti e attivisti dello sviluppo che hanno fatto del volere il bene del "popolo" la loro professione. È forse venuto il momento di chiarire tale questione, che abbiamo più volte sfiorato nelle pagine precedenti.

Il populismo è un atteggiamento endemico nelle scienze sociali: la scoperta del "popolo" da parte di intellettuali entusiasti è alla base della produzione di una parte importante di conoscenze

1. "Afterwords: indigenous responses to economic development" (1988, p. 104, cit. in Arnould, 1989, p. 143)

in antropologia, storia e sociologia, e ha comportato effetti ampiamente positivi. Ma nelle scienze sociali il populismo rimane perlopiù implicito, nel senso che non viene rivendicato né analizzato in quanto tale. Uno scritto recente si è invece concentrato in modo esplicito su tale questione, nell'ambito specifico della sociologia delle culture popolari (Grignon, Passeron, 1989) ma associando in qualche modo populismo e antropologia e ponendo questioni epistemologiche veramente fondamentali, sulle quali tornerò in seguito. In questi ultimi anni, altri lavori hanno ugualmente focalizzato l'attenzione sui problemi sollevati dalle tematiche populiste, e hanno fatto notare a loro volta questa parentela fra populismo e antropologia. La cosa interessante è che questi lavori riguardano tutti uno stesso ambito, assai diverso da quello considerato da Passeron: lo sviluppo, analizzato dal punto di vista dell'antropologia dei saperi contadini (Richards, 1985), della sociologia dello sviluppo (Kitching, 1982) o dell'antropologia del cambiamento pianificato (Robertson, 1984). Il campo dello sviluppo offre, infatti, un vantaggio particolare: mentre il populismo che caratterizza le scienze sociali, come pure le analisi che lo riguardano, si limita in genere a questioni relative alla produzione delle conoscenze, lo sviluppo mette in gioco anche un populismo dell'azione. Ora, sembra che l'intersezione fra scienze sociali e pratiche dello sviluppo sia un luogo privilegiato per l'emergere di atteggiamenti populisti. La recente traduzione francese (Chambers, 1983) di uno scritto che, nella versione inglese originale, reca il significativo sottotitolo di *Putting the Last First* (un'opera che è subito diventata uno dei riferimenti "populisti" in materia di sviluppo) mi offrirà un utile punto di partenza. Chambers, in effetti, incentra il suo discorso su quelli che chiama i "poveri", vale a dire coloro che vengono dimenticati dallo sviluppo rurale, e propone di operare un certo numero di capovolgimenti negli atteggiamenti, nelle ricerche e nelle politiche: capovolgimenti che permetterebbero, finalmente, di porre questi poveri al centro dello sviluppo rurale. Tale riabilitazione dipende molto, è chiaro, da una tematica di tipo populista. E il libro di Chambers è fortemente rivelatore tanto dei meriti quanto dei limiti del populismo intellettuale, sia che si manifesti nel mondo dello sviluppo – quello in cui Chambers si muove – o nel mondo delle scienze sociali, che egli frequenta in continuazione. Ma lascerò a poco

a poco Chambers per ampliare il discorso, allo scopo di proporre una serie di distinzioni fra populismo morale, miserabilismo, populismo metodologico e populismo ideologico, anche per esaminare le relazioni che il registro della conoscenza e quello dell'azione intrattengono rispettivamente con queste diverse modalità di populismo.

IL POPULISMO AMBIGUO DEGLI INTELLETTUALI

È necessaria innanzitutto una definizione preliminare. Per populismo, non intendo evocare né un movimento "popolare" (il populismo contadino americano degli inizi del secolo o i partiti populisti dell'Europa centrale fra le due guerre...) né l'atteggiamento di un dirigente politico carismatico (Perón o Walesa...). Il termine populismo è in effetti polisemico (Ionescu, Gellner, 1969) e, per di più, le sue connotazioni sono in genere pesanti, nella maggior parte dei casi negative e stigmatizzanti. Ne prenderò in considerazione in questa sede solo un'accezione, la più sociologica possibile, e cioè il populismo concepito come particolare tipo di relazione sociale (ideologica, morale, scientifica, politica) che alcuni intellettuali stabiliscono, almeno simbolicamente, con il "popolo". Tale relazione può ingenerare in questi intellettuali sia conoscenza sia azione, e a volte entrambe, simultaneamente o alternativamente. Si tratta dunque, in sostanza, di un atteggiamento simpatizzante degli intellettuali nei confronti del popolo, atteggiamento che può esprimersi su un terreno politico (i *narodnicki* russi del XIX secolo o i maoisti francesi degli anni Sessanta), su un terreno di ricerca (Chayanov e l'analisi del mondo contadino russo o Labov e lo studio della parlata nera americana: Chayanov, 1924; Labov, 1981), su un terreno letterario (il romanzo populista) e su molti altri terreni ancora. Di fronte a un sistema che disprezza, dimentica, sfrutta il popolo (a prescindere dal fatto che questo sistema sia caratterizzato come culturale, politico, economico o tutto questo insieme), alcuni intellettuali (ampiamente provenienti da questo stesso sistema e cui sono d'altronde legati) scoprono il popolo e fanno di questa loro scoperta una "causa" sociale, morale, intellettuale, scientifica... È un modo di procedere indubbiamente familiare a numerosi let-

tori. È quanto costituisce, a mio parere, il "nocciolo duro" del populismo, nell'accezione ristretta che propongo in questa sede, ed è qui che affondano le radici la sua importanza così come la sua ambivalenza, e le innumerevoli domande che ne derivano. È possibile riabilitare il popolo senza idealizzarlo? Come porre al primo posto coloro che, invece, si tengono (o sono tenuti) per ultimi? A quale titolo e in quali modi gli intellettuali – che per definizione e per cultura non sono il popolo – possono parlare di quest'ultimo, e anche agire per questo o con questo?

Il populismo così definito è tutt'altro che una semplice questione di militanza politica o di morale sociale. Si trova al centro di numerose imprese intellettuali e scientifiche, e anche al centro di numerose pratiche dello sviluppo, nelle quali introduce la sua ambivalenza. L'ambivalenza, infatti, si trova al cuore stesso dell'impresa populista. Nelle scienze sociali, il populismo scientifico permette di scoprire giacimenti cognitivi dimenticati dalla cultura dominante, ma porta spesso a dipingere questi saperi popolari con i colori dei desideri dei ricercatori. Nel mondo dello sviluppo, il populismo dello sviluppo permette la critica dei modelli dominanti ed esige il rispetto delle popolazioni coinvolte, ma la sua esaltazione della "partecipazione" contadina s'accompagna volentieri a stereotipi ingenui. Come abbracciare la "causa del popolo" senza cadere nel politichese o nelle illusioni militanti? Nella misura in cui Chambers si trova all'incrocio di queste ambiguità, io mi baserò sulla sua opera per analizzare i contorni del populismo dello sviluppo o per descriverne le modalità.[2]

I POVERI SECONDO CHAMBERS

Prima di tutto, deve essere chiaro che, quando Chambers parla di "poveri", è proprio nel significato abituale di "popolo". "Povero" è per lui una categoria dalla geometria variabile: Chambers non intende delimitare una soglia di povertà, né proporre una vera e propria definizione di povertà. Fanno ugualmente parte, a suo parere, dei "poveri delle campagne" (Chambers, in effetti, limita le sue analisi al mondo rurale) tanto le donne quanto gli abitanti di villaggi lontani dalle strade, i semplici contadini come pure gli anziani... I poveri sono dunque, nell'accezione particolarmente ampia e imprecisa che questi adotta, tutti gli esclusi, gli emarginati, coloro che vengono scartati dallo sviluppo, ossia la stragrande maggioranza delle popolazioni rurali. Chambers non intende per "poveri" un qualsiasi "Quarto Mondo" del "Terzo Mondo", o uno strato sociale particolarmente svantaggiato delle campagne del Sud. Egli chiama precisamente "poveri" quelli che molti altri hanno chiamato "popolo". I poveri sono "in confronto agli altri [...] invisibili e sconosciuti" (Chambers, 1983, p. 29), coloro che "non parlano" (*ibidem,* p. 23), gli "ultimi della fila", gli "scarti" (*ibidem*). Queste descrizioni sono tutte negative, ma proprio in questo sta la loro forza, poiché la loro constatazione è inconfutabile. Esse definiscono i poveri (il popolo) come ciò che si contrappone alla visibilità e alla notorietà che caratterizzano il mondo degli sviluppatori e quello dei ricercatori, il mondo delle classi dirigenti e quello dei professori. Come negare che la cultura cosmopolitica-urbana-privilegiata, quella in cui si muovono gli sviluppatori, disconosce e ignora la maggior parte delle popolazioni rurali del Terzo Mondo? Sono queste popolazioni, vittime di tale disconoscimento e di tale ignoranza, a costituire, secondo Chambers, il mondo dei poveri. Certo, egli tenta, altrove, di proporre un'impossibile definizione della povertà come combinazione di "cinque svantaggi" (*ibidem,* p. 110), come "rete in cui povertà (mancanza di beni, riserve inadeguate, ristrettezze di cibo e denaro), debolezza fisica e malattia, isolamento, vulnerabilità e mancanza di potere si mescolano e interferiscono tra loro" (*ibidem*, p. 27). Si potrebbe facilmente mostrare come questo guazzabuglio non abbia molto senso e non consenta di fondare una categoria di "povertà" che abbia una qualche pertinenza. Ma, in fondo, poco importa: nessun'altra definizione di "popolo" è stata mai più convincente della definizione di "poveri" di Chambers.[3] Peraltro, questa parola, nella sua vaghezza, è insostituibile, dal mo-

2. Brown (1994), basandosi sull'analisi qui proposta, analizza diversi aspetti del populismo di Chambers, nel quale vede il fondamento della "consulenza manageriale", sempre più dominante all'interno della configurazione dello sviluppo.

3. È vero che la tradizione marxista-leninista-maoista aveva tentato di definire positivamente il popolo come alleanza delle classi oppresse. Ma tale definizione non ha nulla di sociologico e dipende dall'argomentazione politica (la retorica del rapporto avanguardia/massa) o dalla strategia politica (determinazione di una "contraddizione principale" che definisce un nemico e degli alleati).

mento che denota un'assenza: i "carbonai" della storia sono veramente assenti dalla scena pubblica, sono invisibili allo sguardo dei potenti, allo sguardo dei poteri (politici, economici, accademici). Il progetto populista (questa è la sua forza) è farli salire alla ribalta, renderli visibili, ineludibili, palesare la loro esistenza e il loro spessore persino laddove sono come fantasmi: nello spazio intellettuale come in quello culturale, politico o economico. In questo senso il progetto populista è inoppugnabile. Noi socioantropologi africanisti siamo quasi tutti populisti...

IL COMPLESSO POPULISTA DELLO SVILUPPO

L'inversione dello sguardo, il capovolgimento delle prospettive, è un motivo ricorrente dell'approccio populista. Se ne potrebbero individuare molteplici esempi, in epoche e in ambiti diversi. Ma la configurazione dello sviluppo, perlomeno nel modo in cui si è costituita nella sua fase moderna, dopo la Seconda guerra mondiale, è stata e rimane uno dei luoghi privilegiati contemporanei di esercizio del populismo. L'espressione "terzomondismo" ha d'altronde designato, con un'accezione che è diventata oggi piuttosto peggiorativa, una particolare configurazione ideologica che non era priva di relazioni (per quanto su un'altra scala e in un altro contesto) con questo populismo. Non si trattava forse, per gli intellettuali dei paesi benestanti, di riabilitare i popoli oppressi e militare in loro favore? La congiuntura attuale è diversa: lo sviluppo è diventato una professione, il mondo dello sviluppo un "mercato". Ora, in questa professione, in questo mercato, l'approccio populista non è affatto rimasto un'ideologia marginale: si è ampiamente istituzionalizzato. In effetti, il populismo ha venduto con successo su questo mercato un certo tipo di prodotti. Ha ingenerato un insieme di ragionamenti, di pratiche e di istituzioni che potremmo chiamare il "complesso populista dello sviluppo" (un sottoinsieme della configurazione dello sviluppo). La caratteristica principale di questo complesso populista dello sviluppo è indubbiamente quella di aver sostenuto, non senza successo o senza *audience*, il contrario dei discorsi che erano stati tenuti negli anni Cinquanta e Sessanta (epoca segnata dalle cosiddette teorie della modernizzazione): piccoli progetti contro grandi progetti,

tecnologie appropriate contro tecnologie pesanti, coltivazioni di sussistenza contro coltivazioni d'esportazione, logiche e saperi contadini contro logiche e saperi scientifici, campagne contro città, piccoli produttori contro imprenditori rurali, "anche le donne" contro "solo gli uomini", organizzazioni contadine contro dirigenti agricoli, organizzazioni non governative (ONG) contro grandi progetti ecc.[4] In questo campo Chambers non è stato affatto un precursore; è stato piuttosto un amplificatore: scrive infatti in un'epoca in cui questo movimento di idee era già venuto in auge (egli si rifà del resto a Schumacher e a Freire, entrambi pionieri e figure emblematiche del populismo dello sviluppo: Schumacher, 1973; Freire, 1970), in un'epoca in cui (anche se parrebbe dimenticarlo) le istituzioni dello sviluppo più rispettabili avevano già iniziato a trarne parzialmente ispirazione.[5]

Ecco un'altra caratteristica del populismo: esso reinventa se stesso incessantemente. Potremmo dire che il populismo si modella ora su Sisifo, ora su Marco Polo, e ora su Bernard-Henri Lévy. Poiché il popolo viene sempre di nuovo dimenticato, e non è mai veramente preso sul serio, il populismo deve essere continuamente riannunciato e riproclamato. Questo per quanto riguarda Sisifo. Tuttavia, da tale permanente riabilitazione emergono regolarmente scoperte nuove e reali: l'esplorazione di quelle inesauribili e rin-

4. Sembrerebbe che la fase "grandi progetti" sia stata piuttosto l'eccezione che non la regola, e che le pratiche oggi designate con termini alla moda come "appropriazione", "partecipazione", "sviluppo endogeno" o "autosostenuto" siano da sempre costitutive dello sviluppo, compresa la sua prima fase coloniale di "avanzamento" (Chauveau, 1992, 1994). Quanto a Paul Richards, ha mostrato che in materia di sviluppo rurale le idee "populiste" erano presenti sin dagli inizi della colonizzazione (Richards, 1985). Vedremo più avanti come, al di là delle retoriche e delle ideologie, i vincoli dell'"azione di sviluppo" implichino necessariamente una considerazione delle competenze popolari.

5. A partire dal 1970, con Mac Namara, la Banca Mondiale cambia politica e decide di volgersi ai "contadini poveri". Nel 1975 l'USAID esige una *social soundness analysis* per tutti i progetti e inizia a fare ricorso, in modo abbastanza massiccio, agli antropologi, i quali introducono una visione dello sviluppo "visto dal basso" (Hoben, 1982). Nella stessa epoca, un'opera intitolata significativamente *Development from Below* fa appello all'antropologia allo scopo di promuovere uno sviluppo alternativo fondato sulla considerazione del *grass root level* (Pitt, 1976). Il dispositivo populismo/antropologia/sviluppo esisteva già prima di Chambers, e continuerà dopo di lui (vedi Cernea, 1986; l'autore, antropologo e consulente della Banca Mondiale, ha scelto come titolo del suo libro *Putting People First*, una nuova variazione populista dello stesso tema, che ha già ispirato i titoli di Pitt e di Chambers).

novabili risorse che sono i saperi e i modi di vita legati al popolo permette di far luce continuamente su nuovi aspetti delle culture popolari: ecco Marco Polo. Ma, parallelamente, i nuovi convertiti del populismo, curandosi poco di una cumulatività delle conoscenze che le scienze sociali non sono in grado di garantire, riscoprono l'America in continuazione e scambiano i luoghi comuni che hanno riesumato per novità intellettuali: ed eccoci a Bernard-Henri Lévy. Ora, così come il populismo esplorativo può essere fecondo, il populismo incantatorio può essere irritante. Tanto più irritante dal momento che non è il solo a parlare del popolo. Persino coloro che il populismo addita come nemici del popolo, e che rimprovera di disprezzare il popolo, non sono a corto di frasi che lo elogiano... La cultura ufficiale, "occidentale", "dominante", fa riferimenti costanti al popolo: in questo senso, esso è un luogo comune delle retoriche politiche. E a volte la retorica populista, che si vorrebbe alternativa, fatica a distinguersi veramente dalla retorica ufficiale: nulla assomiglia di più a un politichese di un altro politichese. I politici dello sviluppo e i populisti dello sviluppo usano talvolta le stesse parole...

Un autore come Chambers, che se la prende con tanta forza con i politici dello sviluppo, non evita veramente lo scoglio del politichese. Ma i suoi discorsi non sono parte dell'incantesimo politico. Il suo registro è morale e ideologico, con frequenti allusioni scientifiche. Anche il suo pubblico è diverso, dal momento che si rivolge agli operatori esterni, a coloro che chiama gli "outsider": esperti, consulenti, responsabili dello sviluppo. Chambers intima a costoro di trasformare le loro pratiche, di mettersi all'ascolto dei contadini, delle donne, dei dimenticati, di utilizzare a beneficio dei poveri il margine di manovra di cui dispongono, a prescindere dalla loro funzione... Dalle sue parole emergono diversi aspetti del populismo intellettuale, poiché c'è populismo e populismo. Al di là del nocciolo duro del populismo (la scoperta del popolo da parte degli intellettuali), che ne costituisce in qualche modo l'invariante o, in ogni caso, il punto di partenza, devono essere distinti diversi livelli e diverse forme di populismo. Eccoci così obbligati a scomporre il populismo in varie componenti. Il populismo dello sviluppo, che ne rivela alcune, è un buon campo per tale esercizio e il libro di Chambers sarà una buona guida a tale scopo.

POPULISMO MORALE

La prima dimensione del populismo di Chambers è il populismo morale. È necessario che gli agenti dello sviluppo capovolgano il loro approccio e partano "dal basso" (il popolo) invece di partire "dall'alto" (le istituzioni, le burocrazie, le scienze...). Non sono sicuro che questo tipo di esortazione sia in sé (e cioè fino a quando rimane puramente morale) di grande efficacia: ma non si può che essere d'accordo con le sue intenzioni, che sono molto buone. Non è questo ciò che più ci interessa. Il populismo morale ha, in realtà, due volti. Esso ha anche un aspetto polemico: affermare che i poveri (il popolo) esistono e che non vengono affatto considerati significa prendersela con questo rifiuto e con questo disprezzo, e anche con coloro che ne sono responsabili. Il populismo morale affermativo (è bene scoprire il popolo) si associa in genere a un populismo morale di denuncia (è male ignorare il popolo). Chambers è particolarmente ispirato in quest'ultimo genere, nella misura in cui la sua impresa polemica mobilita un acuto senso d'osservazione rispetto alle pratiche quotidiane dei suoi colleghi. In altre parole, il suo populismo morale di denuncia, lungi dall'essere mera retorica, è fondato su solide argomentazioni e va considerato seriamente. Le pagine aspre e taglienti con cui descrive le pratiche abituali dei consulenti (i "turisti dello sviluppo rurale": Chambers, 1983, pp. 15-18), in cui traccia il ritratto dei ricercatori a metà carriera (*ibidem*, p. 13), e tratteggia il profilo dei funzionari dello sviluppo (*ibidem*, p. 14) fanno centro e rendono bene l'abisso che separa gli "sviluppatori" dagli "sviluppati".

POPULISMO COGNITIVO E POPULISMO METODOLOGICO

Dalla necessità di "scoprire" il popolo si arriva rapidamente alla domanda: "che cosa scoprire nel popolo?". Lo slancio morale sfocia in sete di conoscenza. Dal populismo morale si passa al populismo esplorativo e al populismo cognitivo, di cui la forma più elaborata è il populismo dei ricercatori, il populismo scientifico. Esso consiste nell'aggiornamento dei sistemi di rappresentazioni, di razionalità, di logiche, di produzioni simboliche e di saperi detenuti dal "popolo", e cioè dalle culture "dimenticate" o "dominate". Berger parlava di rispetto cognitivo dovuto al "popolo" (Ber-

ger, 1974), e tutta l'antropologia è, in un certo senso, fondata su questa riabilitazione delle culture indigene. Un agente dello sviluppo come Chambers, che ci esorta a "frequentare la scuola dei poveri" e ad apprendere da loro, è affascinato da questa immersione etnologica e intende ispirarsene. Il populismo morale, sfociando in un appello al populismo cognitivo, incontra inevitabilmente l'antropologia. È dalla parte dell'etnoscienza che Chambers cerca i suoi riferimenti positivi: gli antropologi "si sono sforzati di fare esperienza con altre culture diverse dalla propria, di apprendere e capire i valori e le conoscenze di quelle culture. Il risultato è stato il riconoscimento della complessità, varietà e validità dei sistemi di conoscenza indigeni" (Chambers, 1983, p. 88). Invece, gli esperti esterni o i burocrati autoctoni si limitano ad acquisire pseudoconoscenze che ci allontanano dai poveri, piuttosto che avvicinarci a loro. Chambers menziona due esempi, che sono in effetti piuttosto rappresentativi di una certa "cultura" degli esperti: le visite guidate a villaggi situati lungo le strade più importanti e le indagini quantitative. Chambers svolge una critica delle indagini quantitative particolarmente devastante: descrivendo la "patologia delle indagini rurali", dipinge un quadro tanto vero quanto negativo, in cui "l'indagine diviene un bestione spinto dai suoi schiavi ricercatori" e "le distorsioni sono molte. Fortunatamente, però, per quanto possa essere bassa la loro precisione, i 'risultati' stampati da un computer hanno un'importanza confortante. La macchina sgombra il campo dagli scarti e consegna un prodotto pulito, che sembra anche più pulito e più accurato quando viene trasferito in testi e tabelle" (*ibidem*, pp. 59-60). Evidentemente, tali dispositivi non permettono affatto di "riconoscere la cultura delle popolazioni rurali" (*ibidem*, p. 88). Se la *verve* polemica di Chambers, qui, colpisce nel segno è perché, dietro le assurdità che denuncia, si nasconde un problema metodologico di fondo, che potremmo formulare così: in un contesto di forte cesura culturale e cognitiva fra esperti ed espertizzati, sviluppatori e sviluppati, indagatori e indagati – mentre una ricerca quantitativa approfondita tende a produrre conoscenze che allontanano esperti, sviluppatori e indagatori dai contesti e dai significati propri degli espertizzati, degli sviluppati e degli indagati –, una ricerca etnologica tende invece a produrre conoscenze che li avvicinano. Ora, in materia di sviluppo rurale, possiamo veramente accettare di correre un rischio calcolato proprio

sui sistemi di rappresentazioni delle popolazioni interessate? L'indagine qualitativa appare così una condizione preliminare: ammesso che un'indagine quantitativa risulti utile, essa non può venire condotta se non a partire da una conoscenza sottile delle categorie di pensiero e delle norme di comportamento "indigene".

È questo aspetto del populismo scientifico che ho chiamato populismo metodologico: esso ci introduce, con controllo metodologico, a nuovi campi di conoscenza. Si tratta di un postulato euristico: le rappresentazioni e le pratiche dei "poveri" meritano la più grande attenzione da parte delle scienze sociali. Queste ultime devono impegnarsi tanto a raccogliere le rappresentazioni del popolo quanto a descriverne le pratiche, e devono a tale scopo inventare dispositivi metodologici particolari, molti dei quali rientrano nella cultura antropologica. Da molto tempo antropologia e populismo metodologico fanno lega.

POPULISMO IDEOLOGICO

Ma il populismo nelle scienze sociali presenta anche aspetti molto più ideologici che propriamente metodologici, i quali travalicano ampiamente il mondo della ricerca e sono fortemente diffusi nell'*intellighenzia*. Al di là della scoperta dei valori, dei comportamenti e delle risorse del popolo, si profila nel populismo un'idealizzazione del popolo medesimo. Essa non può evitare di contaminare la scoperta stessa del popolo, poiché tende a dipingerlo con i colori dei desideri o dei fantasmi di coloro che lo scoprono. Ho parlato di populismo ideologico per evocare questa esaltazione delle virtù del popolo, virtù cognitive, politiche, morali, culturali... Chambers ne fornisce involontariamente diversi esempi, di cui alcuni sono caricaturali: "Le popolazioni povere del mondo rurale di solito sono forti, laboriose, ingegnose e flessibili" (Chambers, 1983, p. 110).[6] Non si tratta che di stereotipi. Il popolo (che sia il popolo "vicino", vale a dire gli "strati sociali po-

6. Certo, Chambers sottolinea occasionalmente le proprie riserve verso il populismo ideologico, per esempio quando afferma che "nella ricerca di un atteggiamento equilibrato verso il sapere dei popoli rurali, bisogna tenere presente che può venire sopravvalutato o disdegnato" (Chambers, 1983, p. 90). Ma questo tipo di precauzione linguistica rimane a un tale livello di generalità che non comporta alcuna conseguenza.

polari occidentali", o il popolo "lontano", vale a dire i popoli del Terzo Mondo e, ancora di più, i loro strati sociali popolari) è un ambito privilegiato di proiezione di stereotipi da parte degli intellettuali o dei gruppi dominanti (Rancière, 1983). Questi stereotipi dipendono da svariate configurazioni ideologiche e sono, a seconda dei casi, sprezzanti, esotizzanti, miserabilisti o populisti. Gli stereotipi populisti si distinguono per il fatto che valorizzano o difendono il popolo. A loro volta, non sono immuni da un certo sapore nostalgico. È spesso e volentieri il popolo di un tempo ormai passato a suscitare il loro favore: "Esistono anche altruismo e generosità, ma le relazioni reciproche e i supporti tradizionali per i poveri sono più rari e più deboli che in passato" (Chambers, 1983, p. 110). Il problema degli stereotipi populisti, come di tutti gli stereotipi, è che possono rapidamente capovolgere le proprie valutazioni. L'insieme di stereotipi apparentati che servono a pensare la "comunità contadina tradizionale" (solidarietà, autosufficienza, consenso, tradizione; ricordiamo che è possibile trovare in Belloncle un vasto campione di tali stereotipi: vedi Belloncle, 1982) può sfociare tanto in un modo dispregiativo (gli ostacoli culturali allo sviluppo) quanto in un modo elogiativo (le basi di un "altro" sviluppo). Gli scritti di Goran Hyden ne offrono una significativa illustrazione: il mondo contadino "indomito", retto da un'"economia dell'affetto", viene valorizzato, in momenti successivi, in quanto resistenza al capitalismo in un primo libro, quindi biasimato in quanto ostacolo alla modernizzazione in un secondo libro (Hyden, 1980, 1983). Ma sono possibili anche altri capovolgimenti inattesi: in particolare, un'ideologia populista che si meraviglia davanti alle risorse del popolo può perfettamente contenere discorsi "miserabilisti", in cui ci s'indigna delle deprivazioni patite dal popolo e si identificano tali deprivazioni con altrettanti segni del suo sfruttamento. Eccoci di nuovo davanti a svariate figure di questa fondamentale ambivalenza del populismo.

POPULISMO E MISERABILISMO

Soffermiamoci un istante su questo problema dell'ambiguità dei rapporti esistenti fra populismo e miserabilismo, messo in evidenza, in particolare, da Passeron (Grignon, Passeron, 1989). Chambers insiste talvolta sulle *risorse* del popolo, sulle sue capa-

cità creative o adattive: quale che sia la condizione in cui versano, o la condizione che è loro imposta, i "poveri" sanno gestirla con un'ammirevole abilità. Chambers, invocando il talento con cui le madri indonesiane riescono ad allevare cinque figli con mezzo dollaro al giorno, invita a considerare i poveri come "esperti" (Chambers, 1983, pp. 207-208). Senza trascurare di ricorrere all'aneddotica, egli cercherà altrove di generalizzare, distinguendo quattro campi (ma perché proprio questi quattro?) in cui le popolazioni rurali avrebbero dato prova, in particolare, delle loro competenze (*ibidem*, pp. 91-98): le pratiche agricole (Chambers evoca la riabilitazione attuale della policoltura diversificata, un tempo screditata dagli agronomi), i saperi relativi all'ambiente naturale ("almeno trecento piante erano parte della generale conoscenza di un boscimane"), il senso dell'osservazione (un bihari prevede "tempo soleggiato, nuvolosità, spostamenti delle nuvole, clima umido, temperatura, cambiamenti del tempo in relazione al comportamento degli animali"), e le capacità di sperimentazione ("gli hanunòo mostrano grande interesse per le piante sconosciute, la cui coltivazione viene sperimentata in piccoli appezzamenti").

Qui si combinano, in maniera complessa, un inconfondibile populismo metodologico (il popolo come giacimento cognitivo, sia che si considerino i saperi popolari "tradizionali" o le strategie di sopravvivenza operanti in ciò che Oscar Lewis chiamava una *cultura della povertà*: Lewis, 1965) e un populismo più propriamente ideologico (il popolo come oggetto di ammirazione da parte degli intellettuali). E poi, in altri momenti, Chambers si fa "miserabilista": i poveri non esistono che nell'angoscia del giorno dopo ("La sopravvivenza è una continua preoccupazione e, a livello di base, sopravvivenza significa disporre di cibo e non essere malato o menomato": Chambers, 1983, p. 147), non hanno alcuna autonomia né margine di manovra ("Questo dipende dalla loro libertà e dal loro potere. La povera gente rurale ne ha poco di entrambi": *ibidem*, p. 197). La scelta stessa di un termine come "povero" è del resto significativa... Abbiamo a che fare proprio con quell'atteggiamento "miserabilista" o "dominiocentrico" (incentrato, cioè, solo sui processi di dominazione) che Passeron contrappone all'atteggiamento populista: il populismo sopravvaluta l'autonomia del popolo, il miserabilismo la sottovaluta. Il miserabilismo non s'interessa che ai meccanismi di dominio e ai loro effetti, non vede il popolo se non

come vittima, e caratterizza la sua cultura solo in termini di mancanza o di assenza (Bourdieu viene preso come esempio di questo secondo atteggiamento). Passeron mostra, in modo molto convincente, come sia i ricercatori sia gli scrittori oscillino molto spesso fra questi due poli. Quanto a Chambers, ne fornisce un'illustrazione per quanto riguarda il mondo dello sviluppo.

Ma la scomposizione dell'insieme "populismo" in diverse modalità offre una soluzione al problema di questo costante va e vieni fra populismo e miserabilismo. Il populismo morale sarebbe, in questo caso, la matrice comune di due focolai ideologici apparentati e complementari/contraddittori: l'ideologia populista e l'ideologia miserabilista. La presa di coscienza del fossato che separa gli intellettuali dal popolo, la rivolta contro il disprezzo e l'ignoranza che dimostrano i "dominanti" (o i "privilegiati") nei confronti dei "dominati" (o degli "emarginati") sono la base comune sulla quale poggiano tanto l'esaltazione delle virtù e delle capacità del popolo quanto la denuncia della sua oppressione e la constatazione della sua impotenza. Ma non solo l'ideologia populista e l'ideologia miserabilista derivano da una stessa indignazione (il populismo morale); esse si collocano anche in un medesimo registro espressivo, quello dello stereotipo. Diventa così possibile comprendere come tali ideologie, benché siano apparentemente situate su poli opposti, possano facilmente sfumare l'una nell'altra. L'esaltazione dei meriti e delle risorse del popolo si trasforma rapidamente nella denuncia delle deprivazioni che il popolo subisce e dell'impotenza in cui è relegato. Questi due enunciati, del resto, non sono percepiti necessariamente come incompatibili.

DOVE L'AZIONE DEVE CONCILIARE...

Che cosa accade, invece, quando si lascia il registro di un'ideologia "molle" e ci si pone su un terreno in cui l'ideologia è inscritta in sistemi istituzionali? Che cosa accade, in particolare, per quanto riguarda gli ambiti distinti dell'azione e della conoscenza? In questo caso l'ideologia si trova sottoposta a vincoli professionali specifici: quelli dello "sviluppo", se si tratta di azione; quelli delle scienze sociali, se si tratta di conoscenza. Ma sgombriamo subito il campo da due possibili malintesi. Innanzitutto, la con-

trapposizione che tracciamo qui fra azione e conoscenza è di tipo istituzionale: le regole del gioco non sono evidentemente le stesse per i ricercatori e per gli operatori dello sviluppo. In compenso, nulla impedisce a uno stesso individuo di rivestire alternativamente, o anche simultaneamente, una posizione in ciascuno dei sistemi, anche se questo non è mai privo di difficoltà. D'altra parte, la cosiddetta ricerca "applicata", o i lavori di *expertise* e di valutazione non sono necessariamente situati dal lato dell'azione, anche se si basano su regole distinte da quelle della ricerca accademica. Molto spesso queste imprese, per quanto vengano legittimate come "aiuto al processo di decisione", appartengono esclusivamente al registro della conoscenza. Si tratta di acquisire conoscenze nel contesto di particolari costrizioni (quelle poste dai capitolati d'oneri e dai termini di riferimento dei finanziatori).[7]

Che ci si situi nel registro dell'azione o in quello della conoscenza, ideologia populista e ideologia miserabilista non scompaiono affatto, anzi. Tuttavia, le loro reciproche relazioni acquistano sfumature differenti. La contraddizione che le unisce/oppone solleva problemi molto diversi in un registro e nell'altro.

Consideriamo dapprima l'esempio dell'azione, costituita, in questo caso, dalle pratiche dello sviluppo. L'ideologia populista sfocia in una politica della rivalutazione delle risorse proprie del popolo e di sostegno delle dinamiche delle società locali; l'ideologia miserabilista sfocia invece in una politica dell'educazione che permette una divulgazione delle conoscenze esterne a beneficio di popolazioni che non possono cavarsela da sole. In realtà, questa contraddizione è inerente al sistema dello sviluppo stesso: ogni situazione di sviluppo implica, da un lato, un'assunzione di responsabilità da parte delle popolazioni locali e richiede necessariamente una dinamica endogena; dall'altro, implica in modo altrettanto necessario un intervento esterno e presuppone un trasferimento di saperi e di risorse. È l'equilibrio fra questi due imperativi a variare. Le diverse pratiche dello sviluppo tenderanno più o meno a insistere su un polo a scapito dell'altro, ma non potranno mai veramente abbandonarne completamente uno a vantaggio esclusivo

7. Il problema legato ai metodi di indagine rapida (RRA, MARPP: vedi conclusioni) è dunque sapere se essi siano soddisfacenti in termini di conoscenza o, in altre parole, se procurino ai finanziatori dati affidabili e pertinenti (e non soltanto raccolti in fretta). Si tratta propriamente di un dibattito d'ordine metodologico.

dell'altro. Certo, le retoriche associate a queste pratiche, più che le pratiche stesse, possono focalizzare l'attenzione su un polo privilegiato e servirsene come modo di legittimazione o come "argomento di vendita". Ma ci sarà sempre un momento in cui dovranno, malgrado tutto, tener conto dell'altro polo: le retoriche che si rifanno al populismo ideologico dovranno trovare comunque un posto per gli agenti esterni, e quelle che si rifanno al miserabilismo dovranno trovarlo per le dinamiche interne. Proprio questo è il dilemma in cui si trova Chambers, ed ecco il motivo per cui produce alternativamente enunciati populisti ed enunciati miserabilisti. Il suo approccio populista implica che "le persone del mondo rurale siano attori piuttosto che oggetti d'osservazione e fonti di dati" (Chambers, 1983, p. 78): occorre dunque una "ricerca partecipativa" che permetta ai "poveri" di "assumere il controllo dei loro destini" (*ibidem*) e che poggi sui loro saperi e sulle loro competenze. Ma questo è possibile, ci spiega facendo riferimento a Paulo Freire (1970), solo attraverso il ricorso a una "pedagogia degli oppressi", che permetta ai poveri di rivolgere uno sguardo critico sul loro universo e di emanciparsi dalla loro "cultura del silenzio" (*ibidem*). L'intellettuale, come il populista dello sviluppo, intende dunque aprire gli occhi e la bocca ai poveri, fornire loro strumenti critici. Questa tematica, diventata classica, della "presa di coscienza" oscilla incessantemente fra lo "spontaneismo" o il "basismo", da un lato, e il "missionarismo" o l'"avanguardismo" dall'altro. Il "basismo" (occorre fare assegnamento sulle capacità creative dei membri "della base") sembra essere l'espressione dell'ideologia populista nell'azione, così come l'"avanguardismo" (bisogna illuminare e educare il popolo) sembra essere l'espressione dell'ideologia miserabilista nell'azione. Questo non può che ricordare un altro dibattito, situato in un diverso registro dell'azione: non più l'azione di sviluppo, ma quella politica. Si pensi alla teoria dell'avanguardia espressa da Lenin in *Che fare?* (Lenin, 1902) contro, appunto, i populisti russi, che insisteva sulla necessità di *importare* la coscienza di classe in seno al proletariato.[8] Si pensi anche a Mao

8. Non mi sono occupato qui del dibattito marxismo/populismo, benché abbia ampiamente a che fare con il mondo contadino e con lo sviluppo. Non solo si tratta di un dibattito particolarmente fitto, complesso e in parte superato, ma soprattutto implica una definizione troppo ristretta di populismo, legata alla sua polemica con il marxismo. Quel populismo è infatti un populismo teorico, che va da Herzen a Chaya-

Zedong, e al suo tentativo di combinare questa prospettiva "avanguardista" leninista con una prospettiva fortemente "basista" e "spontaneista" ("populista"), facendo del popolo la fonte delle idee giuste e dei valori morali, in termini di cui si può trovare ancora una certa eco all'interno del "complesso populista dello sviluppo" (i "medici scalzi" della Rivoluzione culturale cinese hanno lasciato tracce persino nell'Organizzazione Mondiale della Sanità...). Il problema del rapporto fra "intellettuali" e "popolo" in termini di azione di trasformazione sociale si è posto effettivamente in maniera analoga nell'azione rivoluzionaria e nell'azione dello sviluppo: come faranno degli intellettuali, mossi inizialmente da una reazione morale, a professionalizzare questa morale allo scopo di aiutare il popolo a trasformare le proprie condizioni? È nella stessa prospettiva che Chambers evoca la sua versione di "uomo nuovo" (questo non ricorda forse il profilo del rivoluzionario di professione di Lenin o quello del dirigente comunista votato alla causa del popolo di Mao?). Chambers propugna una "terza cultura" che non sia quella degli esperti classici e neppure quella dei ricercatori classici (purtroppo, ce ne dà solo un cenno all'interno di un catalogo un po' deprimente di pie intenzioni e di buoni sentimenti). In effetti, egli riconosce che "per quanto la retorica cambi in 'partecipazione', 'ricerca partecipativa', 'coinvolgimento delle comunità' e via di seguito, alla fine c'è ancora un outsider che cerca di cambiare le cose'" (Chambers, 1983, p. 146). Ci troviamo proprio in quel punto d'intersezione fra basismo populista e avanguardismo miserabilista che è comune allo sviluppo e all'azione politica rivoluzionaria: come deve procedere "un forte che voglia cambiare le cose a beneficio di un debole?" (*ibidem*).

...E DOVE LA CONOSCENZA PUÒ CONTRAPPORRE...

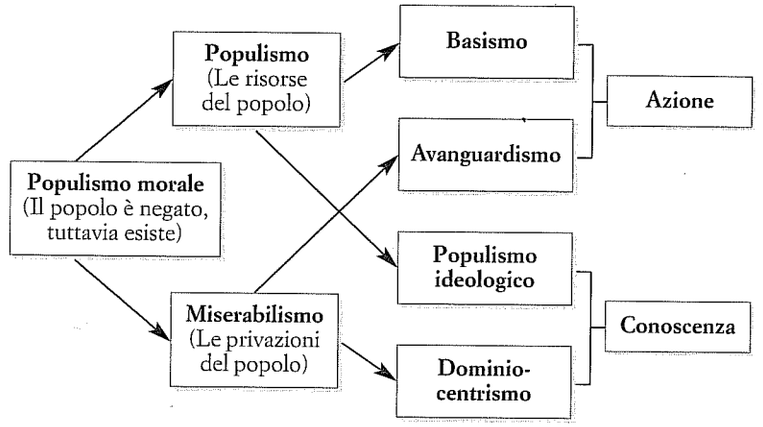
In compenso, se ci poniamo sul terreno della conoscenza, e più precisamente a livello di produzione delle conoscenze delle scienze sociali, la professionalizzazione del populismo morale ob-

nov, per il periodo "classico", e torna a esprimersi con autori contemporanei a volte etichettati come "neopopulisti" (per esempio Lipton, 1977; vedi anche Byres, 1979). Il populismo di cui discuto in questa sede, lo si sarà compreso, travalica ampiamente le cosiddette teorie populiste in senso stretto (sia secondo i loro autori sia secondo i loro detrattori marxisti). Del resto, include parzialmente gli stessi autori marxisti.

bedisce a regole del tutto diverse. Il rapporto fra ideologia miserabilista e ideologia populista si fa più teso: miserabilismo e populismo tendono a presentarsi come logicamente incompatibili. Una volta scoperto il popolo, antropologi e sociologi descrivono le risorse nascoste di cui il popolo dispone oppure analizzano la deprivazione di cui è vittima. Pochi s'impegnano allo stesso tempo su entrambi i fronti. Questa dialettica dell'opposizione fra populismo e miserabilismo nelle scienze sociali viene sottilmente analizzata da Passeron (Grignon, Passeron, 1989). Il problema è che abbiamo a che fare con una matassa apparentemente inestricabile di ideologie scientifiche e di punti di vista euristici. Due coppie si contrappongono fra loro: da un lato, il punto di vista delle risorse specifiche del popolo (populismo metodologico) e l'idealizzazione di queste risorse (populismo ideologico); dall'altro, il punto di vista dei meccanismi di dominazione (analisi dei modi di dominazione) e la riduzione del popolo allo sfruttamento di cui è vittima (che designeremo, seguendo Passeron, con il termine assai grossolano di dominiocentrismo). Il miserabilismo nelle scienze sociali combina dunque, a sua volta, un versante cognitivo (analisi dei modi di dominazione, mediante la messa a fuoco di vincoli strutturali o sistemici, di tipo piuttosto sociologico) e un versante ideologico (il dominiocentrismo, ovvero la proiezione di stereotipi di privazione). Inversamente, il populismo nelle scienze sociali combina un versante euristico (un "populismo metodologico" che esplora le risorse dei dominati, di tipo piuttosto antropologico), e un versante ideologico, che dimentica gli effetti interiorizzati della dominazione (ovvero fa opera di ideologia populista e proietta stereotipi di ammirazione).

Paragoniamo la situazione che si presenta nelle scienze sociali (registro della conoscenza) a quella che si presenta nello sviluppo (registro dell'azione). Mentre i vincoli dello sviluppo obbligano basisti e avanguardisti a conciliare le loro posizioni, le libertà della ricerca (o i suoi vincoli simbolici) permettono invece al miserabilismo e al populismo di presentarsi, nelle scienze sociali, come imprese rivali, concorrenti e incompatibili.[9] Se, nelle scienze sociali, la contrapposizione fra populismo e miserabilismo può radicalizzarsi e perpetuarsi molto più che nel campo dello sviluppo, è appunto perché questi due termini sono costituiti nella forma di ideologie scientifiche che si disputano una clientela intellettuale senza che queste retoriche abbiano un qualche effetto sulla pratica sociale di coloro di cui parlano. A differenza degli operatori dello sviluppo, i ricercatori in scienze sociali, non sottoposti ai vincoli dell'azione, possono concentrarsi esclusivamente su un polo senza dover fare posto all'altro. Un sociologo della dominazione può consacrare un'intera vita alla ricerca e ignorare le rappresentazioni popolari, come un antropologo dei saperi locali può produrre pubblicazioni su pubblicazioni senza mai preoccuparsi delle forme di assoggettamento politiche. Invece, come abbiamo visto, né il più "populista" né il più "miserabilista" degli sviluppatori possono permettersi questo lusso: essi devono necessariamente scendere a compromessi con l'altra posizione.

9. Oggi mi accorgo che Bailey (1973c), da parte sua, aveva già sottolineato questo contrasto fra "dibattito" (che accentua le differenze e gli antagonismi) e "compromesso" (prodotto dalle negoziazioni inerenti alle singole azioni).



...LA METODOLOGIA DOVREBBE COMBINARE!

Posta come "ideologia" a causa dei vincoli (o dell'assenza di vincoli) che caratterizzano il mondo della ricerca nelle scienze sociali, l'antinomia fra i due poli non costituisce tuttavia una "metodologia". Infatti, paradossalmente, per quanto riguarda le esigenze propriamente euristiche (o metodologiche) che fondano la legittimità delle scienze sociali, non esiste alcuna contraddizione fra

populismo metodologico e analisi della dominazione. Parrebbe anzi di buon senso combinare questi due punti di vista euristici e sommare un approccio che si interessa alle risorse del popolo con un approccio che si interessa agli effetti della struttura globale.

Si rende necessaria, allora, una rottura epistemologica fra il populismo metodologico e il populismo ideologico, come pure fra le analisi della dominazione e il dominiocentrismo (in quanto forma dell'ideologia miserabilista nelle scienze sociali). Solo a questo prezzo diventa possibile combinare, con buon rigore metodologico, la scoperta delle rappresentazioni e delle logiche popolari, da una parte, e la messa in evidenza dei vincoli che le regolano, dall'altra.

Ma questo prezzo non è un diritto d'ingresso pagabile una volta per tutte. Bisogna continuamente porre mano al portafoglio. Per questo motivo, l'attività critica inerente alla ricerca è insostituibile, sia che essa si eserciti nel campo dell'azione (politica o di sviluppo) sia che si eserciti nel campo della conoscenza (socioantropologia). Come, altrimenti, sottrarsi alle retoriche ideologiche che iniziano a proliferare non appena gli intellettuali si pongono l'imprescindibile questione del "popolo" – questione di cui il campo dello sviluppo costituisce uno dei luoghi principali del nostro tempo?

PARTE SECONDA

PROSPETTIVE DI RICERCA

6

RAPPORTI DI PRODUZIONE E MODALITÀ DI AZIONE ECONOMICA

In che modo un'analisi in termini di rapporti di produzione può permettere di comprendere il cambiamento sociale o le pratiche e gli atteggiamenti popolari di fronte alle azioni di sviluppo? Questa è la nostra domanda di partenza. O ancora: quali sono i limiti dell'antropologia economica "marxista", o dell'influenza marxista in generale, quando si tratta di rendere conto delle reazioni dei contadini di fronte allo sviluppo rurale?

Molti di noi, che hanno già avuto a che fare con l'articolazione dei modi di produzione, si sono posti questa domanda: che cosa resta di questi paradigmi, ora che non sono più di moda? Qual è il valore operativo di modelli che descrivono l'organizzazione dei rapporti socioeconomici fondamentali in termini di rapporti sociali di produzione, modelli che dipendono dalla morfologia sociale e che l'antropologia economica francese ha prodotto nel corso degli anni Sessanta e Settanta?

Le risposte non possono che essere, almeno in un primo tempo, specifiche, circoscritte e contestuali: s'impone dunque il ricorso a una "ricerca sul campo". E anche a un po' di prudenza. Comincerò dal "modello" con il quale ho descritto, qualche anno fa, la struttura socioeconomica delle società songhay-zarma (Niger, Mali) sotto la dominazione coloniale (vedi Olivier de Sardan, 1984). Dopo un accenno a questo modello, cercherò di comprendere in che modo esso potesse spiegare le pratiche dei contadini. In seguito, interrogherò questo modello alla luce della realtà contemporanea: possiamo considerarlo ancora valido? Può servire a chiarire i comportamenti degli agricoltori di fronte alle operazioni di sviluppo?

LE SOCIETÀ SONGHAY-ZARMA SOTTO LA COLONIZZAZIONE: MODO DI PRODUZIONE CONTADINO E RAPPORTI DI PRODUZIONE

Nell'ovest del Niger e nell'est del Mali, il periodo coloniale ha prodotto, sotto numerosi aspetti, una trasformazione profonda degli antichi rapporti di produzione. La dissoluzione di diversi rapporti "di schiavitù" precoloniali esistenti nella società songhay-zarma ("schiavitù familiare", o domestica, tratta degli schiavi, poderi coltivati dagli schiavi di un capo[1]), la progressiva scomparsa delle relazioni tributarie legate all'assoggettamento, alla guerra o alla razzia, la riduzione del sistema di produzione domestico patriarcale al nucleo familiare e l'erosione delle relazioni anziani/giovani o padroni/schiavi (in quanto rapporti di produzione interni all'unità di produzione), l'emergere di disuguaglianze fondiarie... questi diversi tratti, che significavano una rottura rispetto alle strutture sociali "tradizionali", erano già evidenti prima della Seconda guerra mondiale. Esisteva già un nuovo modo di produzione, che all'epoca io chiamai *modo di produzione contadino* (l'espressione potrebbe essere sostituita da qualsiasi altro termine usato per designare la *piccola produzione agricola commerciale*). Questo modo di produzione è caratterizzato dalla famiglia nucleare come cellula elementare di produzione e di riproduzione, da una strategia di riproduzione basata su una combinazione di autosussistenza e di vendita delle eccedenze sul mercato (*sussistenza commerciale*) e dall'esistenza di tributi a monte o a valle del processo di produzione come modo di prelevare un surplus da parte delle strutture statali (*sfruttamento dispotico*: lavoro forzato, imposte).[2] Del resto, le migrazioni temporanee svolgevano già un ruolo centrale nella riproduzione globale, con l'ingresso episodico di migranti nei rapporti di produzione "urbani" (lavoro salariato, economia "informale", subappalti, apprendistato).

Questo modello, concepito per rendere conto dei dati empirici sulle società songhay-zarma, e che è possibile ritrovare in buo-

1. Un tempo i capi possedevano terre che facevano coltivare dai loro schiavi. [NdT]

2. In questo caso, l'espressione "modo di produzione contadino" non ha affatto lo stesso senso che in Hyden, dato che si tratta, da una parte, di un sistema economico nato dalla disintegrazione delle forme "tradizionali" di produzione e, dall'altra, di un sistema economico parzialmente basato sulla piccola produzione commerciale connessa all'economia capitalistica globale.

na parte del Sahel, evitava di proposito ogni riferimento alla teoria dell'"articolazione dei modi di produzione", per due ragioni. Da una parte, c'era la mia personale diffidenza nei confronti dei pericoli meccanicistici e formalistici del marxismo "strutturalista",[3] ancora più forte dal momento che le mie riserve nei confronti dello strutturalismo propriamente antropologico (Lévi-Strauss) erano già notevoli. Dall'altra parte, i rapporti di produzione precoloniali erano fondamentalmente scomparsi nel Niger occidentale (o esistevano ormai solo in forma marginale), ed è allora difficile vedere come si sarebbero potuti "articolare" con il modo di produzione capitalistico. La teoria dell'"articolazione dei modi di produzione" non è, in effetti, priva di un certo sapore dualistico (coesistenza di un settore "tradizionale" e di un settore capitalistico) poco compatibile con i dati empirici di cui disponevo. A questo proposito, il concetto assai diverso di "combinazione dei rapporti di produzione" sarebbe stato più adatto, perché si situa molto più su un registro empirico, ammette la coesistenza di svariati rapporti di produzione e non presuppone necessariamente il persistere di un antico modo di produzione. È una combinazione, non binaria, di rapporti di produzione eterogenei e "nuovi" a definire il sistema economico di produzione e di riproduzione nelle campagne del Niger occidentale alla fine della colonizzazione e nel primo periodo di indipendenza. I rapporti di produzione legati al "genere" (uomo/donna), caratteristici del "modo di produzione contadino", esso stesso centrale, si combinavano, in effetti, con diversi rapporti di produzione rurali "minoritari" o "secondari" (nel senso che la loro presenza o assenza non modificava il funzionamento del modo di produzione contadino): mezzadria, lavoro salariato agricolo temporaneo, prestazioni tributarie residuali. Tutto questo ventaglio di rapporti di produzione rurali, organizzati intorno alla produzione contadina domestica, si combinava a sua volta con i diversi rapporti di produzione "urbani" nei quali i migranti entravano provvisoriamente a far parte. Infine, tutto ciò si articolava con i tributi

3. L'inscrizione, per un certo tempo, in una sfera "maoista" ha avuto, nel mio caso come in quello di altri ricercatori della mia generazione, l'effetto di indurmi a mettere l'accento più sulle "risorse delle masse" (volontarismo populista spesso tacciato dai nostri fratelli-nemici trotskisti di "spontaneismo") che sui determinismi economici.

prelevati dalla società inglobante, in questo caso l'apparato statale coloniale o postcoloniale, per mezzo dello sfruttamento dispotico (tributi in uomini, in prodotti e in moneta), o del mercato (fissazione del prezzo dei prodotti agricoli che provoca uno scambio ineguale: vedi Emmanuel, 1972).

LA LOGICA DELLA SUSSISTENZA IN EPOCA COLONIALE

Cosa ci dice questo modello a proposito dei comportamenti dei contadini sotto la colonizzazione? C'è un campo in cui tale legame è evidente e sfocia in un'analisi in termini di attori sociali e di azione: si tratta dei molteplici conflitti che hanno contrapposto l'amministrazione coloniale agli agricoltori in merito alle tasse, alle requisizioni, al lavoro forzato ecc. Avevo proposto di analizzare le reazioni songhay-zarma di fronte ai tributi prelevati dallo stato come altrettante espressioni di una *strategia di elusione*. Come ho ricordato sopra (vedi capitolo 3), comportamenti analoghi erano stati descritti più generalmente come caratteristici del mondo contadino (*every day peasant resistance*, *evasive reactions* o *defensive strategies*). Nel caso del Niger, si trattava di scontri che vertevano sull'ampiezza dei prelievi attuati dallo stato coloniale sulle unità domestiche rurali, scontri che ho cercato di descrivere in una prospettiva di storia sociale o di antropologia storica "vista dal basso".

Una simile analisi rientra, in un certo senso, nel retaggio marxista, che associa la lotta di classe alla struttura dei rapporti di produzione e vede in essa la forma privilegiata, e anche esclusiva, del rapporto fra morfologia sociale e strategie degli attori. Tuttavia le "resistenze dei contadini" non hanno assunto in Niger (e neppure altrove, sembra) le forme classiche dell'azione collettiva debitamente etichettate dal movimento operaio. Gli "scontri" fra coltivatori songhay-zarma e apparato statale coloniale non sono coincisi neppure con le mediazioni abituali attraverso le quali i teorici marxisti classici hanno descritto il passaggio dall'appartenenza di classe alla pratica di classe: "presa di coscienza", organizzazione, ruolo di un'avanguardia... Così come ogni unità agricola è isolata rispetto al processo di produzione e alla riscossione di tributi a monte e a valle di esso, allo stesso modo le resistenze

al pagamento di questi tributi sono individuali, sparse, disorganizzate. Esse non mirano né a "cambiare il sistema" né a riformarlo, ma cercano semplicemente di ridurre al minimo l'entità del tributo prelevato, e questo al minor costo possibile, cioè minimizzando anche i rischi associati a un'eventuale repressione. Di qui il ricorso all'astuzia, alla dissimulazione, alla menzogna, alla fuga, all'inerzia...

Alcune "operazioni di sviluppo" (benché questa espressione non fosse ancora usata, la realtà che essa rappresenta, così come è stata definita all'inizio di questo libro, esisteva già) condotte dall'apparato statale coloniale si sono così scontrate con resistenze di questo tipo, sia perché queste operazioni erano parte integrante dello sfruttamento dispotico (vedi la realizzazione di infrastrutture per mezzo del lavoro forzato) sia perché ne utilizzavano i metodi (vedi, per esempio, i granai di riserva...) o, ancora, perché erano attuate dagli stessi agenti dell'amministrazione (vedi le colture di esportazione, in alcuni casi).

Tuttavia le strategie dei contadini rimanevano ampiamente individuali e i conflitti non si esprimevano in azioni collettive. Nessuna "coordinazione" regolava i comportamenti dei contadini. Nessuna "comunità di villaggio" dettava ai suoi membri le modalità di azione economica. Ma ciò non vuol dire che le strategie individuali fossero completamente "libere" o aleatorie, a causa dei vincoli determinati dai modi o dai rapporti di produzione. L'aggregazione delle strategie individuali si attuava secondo linee di forza nette. I contadini non si mettevano d'accordo per nascondere al "comandante" le loro greggi, ma quasi tutti lo facevano, ciascuno a suo modo. I giovani non si riunivano in assemblee generali per decidere di partire verso la costa, ma quasi tutti lo facevano, ciascuno a suo modo. Perché dunque tale convergenza di comportamenti economici?

Si poteva pensare che, all'interno di uno spazio economico globale strutturato da una specifica combinazione di rapporti di produzione, le modalità di azione economica dei contadini fossero limitate e riflettessero più o meno una "logica" d'azione comune. Io l'avevo chiamata *logica della sussistenza*, ma si sarebbe anche potuto parlare di *logica della riproduzione*. Il termine "sussistenza" può infatti prestarsi a qualche confusione. Non si trattava di una sussistenza alimentare immediata (teoria dei "bisogni

primari"...), ma di una "sussistenza" sociale o, in altre parole, della soddisfazione dei *bisogni sociali* di una famiglia, della sua riproduzione culturalmente definita.[4] Non si trattava neppure di autosussistenza a livello della produzione agricola: la "logica della sussistenza", come io la intendevo, non contrapponeva affatto l'autoconsumo alla vendita del surplus (miglio, riso) o all'introduzione di colture di esportazione (arachidi). Questa dicotomia, che tende a fare dell'autosussistenza una virtù della produzione contadina autentica e delle colture commerciali un segno della "conquista" da parte del capitalismo, non corrisponde né ai dati precoloniali (dove gli scambi commerciali erano numerosi) né a quelli coloniali (nella parte occidentale del Niger la crescita degli scambi commerciali, nel periodo della colonizzazione, ha interessato sia le cosiddette colture di sussistenza sia le cosiddette colture di rendita).[5] In realtà, nel Niger occidentale la vendita sul mercato dei viveri eccedenti o del prodotto delle colture commerciali corrispondeva essenzialmente a strategie di sussistenza (si trattava di acquisire il denaro indispensabile alla riproduzione sociale) e si distingueva pertanto da strategie di tipo speculativo (commercianti) o "capitalistico" (accumulazione finalizzata all'investimento).

Senza la possibilità di influire sui prezzi, non coinvolta nell'agricoltura speculativa di piantagione, non disponendo all'epoca di alcun mezzo accessibile e affidabile per migliorare una produzione a base pluviale, la massa di contadini songhay-zarma, per quanto concerne la produzione agricola, non aveva a sua disposizione altri modi di azione economica che una combinazione di autoconsumo e di piccola produzione commerciale. La produzione agricola era a sua volta associata ad altri due

4. Le spese legate agli scambi sociali (ai matrimoni, per esempio), malgrado il loro carattere frequentemente ostentatorio, vengono dunque incluse: questo, del resto, è fortemente compatibile con ciò che Marx intendeva per *bisogni storicamente determinati*, quando cercava di determinare il "valore d'uso" della forza lavoro.

5. Per quanto riguarda le colture commerciali nelle piantagioni situate nelle foreste o sulla costa (caffè, cacao), è stato dimostrato che la loro espansione sotto la colonizzazione non si è realizzata per ingiunzione dei coloni ma, in parte, contro di loro; in ogni caso, non nel modo da loro previsto (vedi Chauveau, Dozon, 1985). Posto questo, l'importanza del surplus generato dalle colture di rendita è evidentemente uno dei fattori che hanno determinato l'emergere, nell'agricoltura, di strategie di accumulazione.

modi di azione "non agricoli": la strategia di elusione (rispetto ai tributi) da un lato e l'emigrazione dall'altro. Bisogna infatti ricordare che l'emigrazione temporanea in Ghana di giovani adulti era massiva. Queste migrazioni stagionali s'integravano perfettamente nella logica della sussistenza, allargando il campo di applicazione di quest'ultima al contesto urbano o, in altre parole, andando a cercare risorse complementari all'esterno del mondo agricolo.

Di fatto, *la logica della sussistenza era trasversale rispetto ai diversi rapporti di produzione nei quali i contadini (che non erano solo contadini) erano impegnati.* Per designare le forme assunte dalla logica di sussistenza, a seconda dei rapporti di produzione attraverso i quali si esprimeva, si sarebbe potuto parlare di una *sussistenza commerciale* (la vendita dei prodotti agricoli), di una *sussistenza salariale* (la vendita della forza lavoro) o di una *sussistenza di autoconsumo*. Queste tre forme di sussistenza caratterizzavano i principali settori in cui si perseguiva la riproduzione familiare. Uno stesso attore contadino "si giocava" la sua sussistenza sulla base di strategie combinatorie. La logica della sussistenza si esercitava dunque in seno a rapporti di produzione svariati e molteplici.

In questa prospettiva, l'analisi dei rapporti di produzione diventa un'analisi dei vincoli che gravano sulla logica di sussistenza, e fra i quali essa si apre una via. Tale analisi offre in qualche modo la lista delle soluzioni possibili, la mappa delle pratiche di sussistenza a disposizione di un determinato gruppo sociale all'interno di una determinata società e in un dato momento, e segnala i punti di passaggio obbligati e probabili. Essa indica anche i possibili luoghi di scontro, i punti sensibili in cui gli interessi dei contadini impegnati nella logica della sussistenza e quelli dei gruppi sociali inseriti in logiche di tipo diverso (funzionari coloniali, agenti indigeni dell'amministrazione, imprenditori, commercianti ecc.) possono scontrarsi: il costo dei prodotti, il livello dei tributi, l'ammontare dei salari...

Il concetto di "logica della sussistenza", nell'accezione che allora le avevo conferito a partire dai materiali sulla società songhay-zarma, si situa in una certa tradizione d'uso sociologico del termine "logica", e al tempo stesso se ne distingue. In effetti, parlare di "logica" nel senso di logica d'azione significa mettere l'ac-

cento sull'attore sociale e su quanto il suo sistema di azioni sottende. Significa cercare di rendere dinamiche le strutture, calando le strutture nei comportamenti, oppure creando un collegamento fra le une e gli altri. Quando i tipi di azione considerati sono di ordine economico, almeno per quanto riguarda le loro manifestazioni, è proprio a partire dai modi di azione economica che conviene cercare le "logiche" soggiacenti in atto. La "logica della sussistenza", concepita come elemento comune alla maggior parte dei comportamenti economici degli attori sociali contadini, permette di uscire dallo strutturalismo economicistico del marxismo classico.

Ma negli autori che rientrano più o meno nella sfera dell'"economia morale", il termine "logica" rimane associato a quello di "modo di produzione". Ogni modo di produzione corrisponderebbe alla logica dei suoi attori, la quale rinvierebbe a sua volta al sistema di norme associato al modo di produzione in questione. Così, la logica della sussistenza o della sicurezza sarebbe connaturata, in Hyden, al modo di produzione contadino o, in Scott, al modo di produzione "feudale" o "clientelare" (vedi capitolo 3).[6] Ricadiamo così nel pericolo di una logica invocata come principio esplicativo unico dell'economia contadina o "tradizionale".

Mi era invece sembrato che la "logica della sussistenza" dovesse essere sganciata da specifici modi o rapporti di produzione, e che piuttosto fosse trasversale e operasse all'interno di svariati rapporti di produzione. In definitiva, si potrebbe vedere nella "logica della sussistenza" una specie di anello di congiunzione fra i diversi modi di azione economica entro cui si ripartiscono le pratiche contadine individuali, da una parte, e il sistema di vincoli ai quali tutti sono sottoposti, dall'altra. La "logica della sussistenza" rappresentava in qualche modo la coerenza ultima delle diverse strategie sviluppate in un gioco economico le cui regole erano definite al contempo dai rapporti di produzione (i vincoli strutturali), dai sistemi normativi locali (i cosiddetti vincoli "culturali") e dai rapporti di forza sociali (i vincoli che potremmo chiamare "politici"). In effetti, si può pensare che la circola-

6. Inversamente, i sostenitori dell'individualismo metodologico tendevano a presupporre una logica generale e quasi universale degli attori sociali.

zione delle informazioni a livello locale e l'esistenza di reti di interazione convoglino i modi di azione economica individuali in limiti compatibili al tempo stesso con le norme dei gruppi di appartenenza, con la mappa dei rapporti di produzione disponibili e con lo stato dei rapporti di forza associati a questi rapporti di produzione. Così definito, il campo delle possibilità è uno spazio-tempo determinato.

RAPPORTI DI PRODUZIONE E TRASFORMAZIONI CONTEMPORANEE

È possibile che l'analisi dei rapporti di produzione e della logica di sussistenza, condotta in riferimento alla colonizzazione, diventi obsoleta quando si considera la società contemporanea? Nulla di più incerto. Il "modo di produzione contadino" continua fondamentalmente a reggere la produzione agricola nel territorio songhay-zarma. Siamo ancora lontani dalla "fine dei contadini" preconizzata in Europa. Certo, si sono verificati alcuni spostamenti nei rapporti di produzione rurale "secondari": erosione degli ultimi rapporti tributari e sviluppo marginale di un'agricoltura capitalistica. In alcuni settori le forze produttive si sono sviluppate (interventi idroagricoli di ristrutturazione), ma senza grandi trasformazioni per quanto riguarda i rapporti di produzione nelle campagne. E se le aree di accoglienza sono cambiate, le migrazioni hanno continuato a mantenere la loro importanza.

In un ambito specifico, tuttavia, la situazione si è nettamente modificata: lo sfruttamento dispotico è fondamentalmente terminato. A questo riguardo, il punto di svolta non è stata l'indipendenza. Una prima cesura è avvenuta nel 1945, con la fine dell'"epoca d'oro coloniale" e l'abolizione del lavoro forzato. Una seconda cesura si è avuta negli anni Settanta, in seguito alle entrate provenienti dalla vendita dell'uranio e al susseguirsi di periodi di siccità, che hanno contribuito a una radicale diminuzione delle tasse. Oggi le campagne non vengono più saccheggiate.

Ma un'analisi in termini di rapporti di produzione non permette di cogliere i cambiamenti che si situano a un altro livello e che avvengono "all'interno" dei rapporti di produzione in corso.

È il caso della maggior parte delle innovazioni che le diverse operazioni di sviluppo hanno indotto, sia direttamente (interventi di risistemazione del territorio) sia indirettamente (diffusione di tecniche e di materiali), spesso attraverso il "libero gioco del mercato", oppure attraverso un'impercettibile modificazione dei comportamenti "individuali"... In effetti, tanto gli interventi maggiori (dighe e irrigazione) quanto più lievi misure incentive (diffusione della trazione animale, orticoltura fuori stagione) sono riusciti a integrarsi nei rapporti di produzione preesistenti senza tuttavia alterarli in modo significativo (perlomeno nella nostra scala temporale di riferimento).

Gli interventi di tipo idroagricolo lungo il fiume Niger (essenzialmente orientati alla risicoltura) rappresentano il progetto di sviluppo più importante nella parte occidentale del paese. Rivelatisi un indiscutibile successo dopo un timido inizio, grazie anche a consistenti investimenti, essi hanno nettamente migliorato le condizioni di vita dei contadini assegnatari. Le strutture "cooperative" che sono state realizzate non hanno tuttavia messo in discussione il predominio del modo di produzione contadino. Questi interventi sono basati, in teoria, sull'attribuzione di un lotto per ogni famiglia che vive sulla costa, in un contesto in cui le risaie preesistenti erano già un bene raro che poteva essere affittato o ceduto e in cui cominciavano a manifestarsi strategie di accumulazione fondiaria. Malgrado i diversi eccessi, dovuti alla corruzione e al traffico d'influenza, i quali hanno permesso ad alcune famiglie o a funzionari stranieri di beneficiare di un maggior numero di lotti, questi interventi hanno rafforzato il modo di produzione contadino, fornendo alle famiglie nucleari (le famiglie allargate erano già scomparse in quanto unità di produzione: vedi Olivier de Sardan, 1969) una base complementare e sicura di riproduzione (sussistenza di tipo commerciale, dato che il riso viene venduto), grazie al moltiplicarsi delle risaie (dovuto alla riorganizzazione del territorio) e all'accrescimento della produttività (grazie all'irrigazione).

Sarebbe piuttosto la dinamica delle relazioni "secondarie" di produzione a essere stata modificata, in concomitanza con lo sviluppo, nelle risaie, di un lavoro salariato stagionale aggiuntivo (alimentato in gran parte dalle regioni dell'interno) e la riorganizzazione della divisione del lavoro fra uomini e donne (a causa del-

la vendita del riso grezzo alla fabbrica per la sbramatura industriale piuttosto che alle donne per la sbramatura manuale), ma senza nessuna trasformazione profonda di queste relazioni per come erano già inscritte nella struttura sociale. Del resto, e per svariate ragioni, si è assistito allo sviluppo di un'emigrazione permanente (e non più temporanea) verso la città (e cioè a un'"uscita" definitiva dai rapporti di produzione rurali).

Lo sviluppo dell'orticoltura, la possibilità di un secondo raccolto di riso, l'utilizzo di "input agricoli" e di attrezzature più complesse (trazione animale) non hanno nulla di contraddittorio rispetto alla "logica della sussistenza". Questa, infatti, sembra reggere ancor oggi gran parte dei modi di azione economica dei contadini. Per ora, nulla permette di parlare di un consistente sviluppo dell'"imprenditoria" rurale o del capitalismo agrario. Al massimo, si può notare una leggera estensione delle strategie di accumulazione (rimaste peraltro molto minoritarie), le quali, tuttavia, hanno in genere un'origine non agricola (commercio, migrazioni, burocrazia) e vengono investite nella risicoltura solo in un secondo tempo. Che questa tendenza sia destinata a rafforzarsi fino a minacciare, un giorno, la piccola produzione commerciale attualmente dominante? È possibile, ma non siamo ancora arrivati a questo punto.

Il persistere di flussi migratori nelle zone che sono state oggetto di un intervento di sviluppo, tuttavia, consente di porre una serie di domande rispetto a questa logica della sussistenza. Perché un accrescimento relativo delle risorse agricole non si traduce in una significativa riduzione delle partenze?

1. Un primo livello di risposta non mette in dubbio l'egemonia della logica di sussistenza. Basta, in effetti, che il lavoro sul posto e le migrazioni verso le città non si escludano a vicenda e possano continuare a combinarsi, anche nel caso in cui uno dei due fenomeni si espanda. Nella misura in cui la forza lavoro disponibile presso le nuove installazioni idroagricole è sufficiente allo svolgimento delle mansioni (ricorrendo anche a un lavoro salariato stagionale aggiuntivo), quella eccedente può continuare a riversarsi all'esterno. Possiamo ugualmente ipotizzare che la diversificazione delle fonti di sussistenza sia una delle forme stesse della logica della sussistenza. Possiamo infine ritenere che, all'e-

sterno, i guadagni (perlomeno quelli previsti) siano superiori rispetto a quelli locali (derivanti dal lavoro nelle risaie).

2. Un secondo livello di risposta ci porta a coinvolgere altri parametri. In passato, alcune interpretazioni dei fenomeni migratori hanno posto l'accento esclusivamente sulle cause "culturali" delle migrazioni (vedi Rouch, 1956). Non si dovrebbe tuttavia commettere l'errore opposto e riconoscere nelle migrazioni solo l'effetto di meccanismi economici (vedi Painter, 1987). Fenomeni sociali complessi sono prodotti da fattori complessi... Nelle migrazioni si combinano la ricerca del reddito, l'emancipazione dei giovani e il perseguimento del prestigio. In esse si vedono all'opera, sovrapposti e parzialmente indistinguibili, sia dei mezzi per provvedere ai bisogni familiari o individuali sia dei modi per ottenere un riconoscimento sociale o accedere a nuove reti sociali. Un'analisi delle migrazioni non può in alcun caso basarsi su una singola causa...

Le migrazioni sono interessanti perché sono parte di quei comportamenti economici spontanei non imputabili a interventi esterni. Le politiche volontaristiche dei poteri che si sono succedute nel tempo, al contrario, hanno cercato di frenarle. Dunque, i rapporti che i migranti (come in altri tempi i reduci e i *tirailleurs sénégalais* sopravvissuti alle guerre europee o coloniali) hanno instaurato con paesi lontani hanno spesso permesso di introdurre nelle campagne molteplici (e "informali") innovazioni, al di là di ogni azione di sviluppo.

Detto questo, le "decisioni" dei produttori di adottare innovazioni esterne – introdotte dai migranti, oppure come effetto di interventi di sviluppo – dipendono da processi che non possono essere spiegati direttamente né con l'analisi dei rapporti di produzione né con la messa in evidenza di logiche modali trasversali a questi rapporti di produzione. Così, nel Niger occidentale, le operazioni di diffusione degli aratri e dei carri non hanno per molto tempo suscitato alcuna risposta, mentre oggi la loro diffusione aumenta rapidamente: i riferimenti alla piccola produzione commerciale o alla logica della sussistenza non permettono evidentemente di comprendere tali fenomeni.

CONCLUSIONI

Non è possibile chiedere a questi concetti più di quanto essi possano dare. Il concetto di "rapporti di produzione" dipende, come si è detto, da un'analisi morfologica della società e non può dar conto di quanto avviene nella pratica quotidiana dello sviluppo. È un indicatore di tipo "macro", significativo su un tempo "medio" o "lungo" (per riprendere la celebre tipologia di Braudel). Le sue possibilità sono già state ampiamente esplorate. Le forme generali di organizzazione della produzione, o quelle di sfruttamento all'interno della produzione, così come a monte e a valle di essa, sono quantitativamente limitate. Quelle che mi sono sembrate pertinenti nel Niger occidentale sono ampiamente riscontrabili anche altrove, e numerosi altri ricercatori approdano a conclusioni simili a partire da contesti diversi, al di là del variare della terminologia o delle sottigliezze dell'analisi. Non si può distinguere che un numero limitato di strutture – poniamo una decina circa di rapporti di produzione fondamentali –, fra le quali si possono ripartire i produttori africani contemporanei. Basta ormai basarsi su questa acquisizione, senza doverla ogni volta reinventare.

Da parte sua, il concetto di "logica della sussistenza" o di "logica della riproduzione" presenta un carattere più dinamico rispetto a quello di "rapporto di produzione", in quanto intende valorizzare la razionalità soggiacente a tutto un complesso di modi di azione economica (a prescindere dai rapporti di produzione in cui intervengono). Ma tale concetto non può essere trasformato in una spiegazione *passe-partout* e si situa a sua volta a un livello di astrazione relativamente elevato, poiché intende sottolineare una coerenza economica di ordine generale, comune a comportamenti concreti molto diversi fra loro. Esiste, tuttavia, un'ulteriore difficoltà: la "logica della sussistenza" non è affatto la sola logica di azione *propriamente economica* che sottende i comportamenti della maggior parte dei contadini di fronte alle azioni di sviluppo. Logiche di tipo "speculativo" o "capitalistico", anche se inizialmente limitate a specifici gruppi sociali, possono talvolta svilupparsi in modo più ampio. Anche se il piccolo agricoltore si situa il più delle volte nella sola logica della riproduzione, questa logica può talvolta sommarsi a una logica del-

l'accumulazione. Quest'ultima non è dunque monopolio esclusivo delle "grandi famiglie" di funzionari-aristocratici-proprietari terrieri, anche se è al loro interno che si esprime in modo più esteso ed efficace. Ciò è stato sottolineato, mediante una diversa terminologia, anche da Yung e Zaslavsky (1992), quando analizzano i comportamenti produttivi degli agropastori del Sahel come una combinazione di *strategie difensive* (legate alla protezione dai rischi, alla loro minimizzazione, alla loro "elusione") e di *strategie offensive* (corrispondenti a obiettivi di crescita e di accumulazione). Le strategie difensive in questione corrispondono a ciò che ho chiamato "logica della sussistenza". Individuabili in modo particolare nei piccoli produttori, esse non sono incompatibili, a seconda dei contesti climatici o economici, con la messa in atto occasionale di "strategie offensive" che rientrano in una "logica dell'investimento".

La "logica della sussistenza" può dunque combinarsi con altre logiche di azione economica, come pure, bisogna ricordarlo, con logiche di azione non economica, all'interno di svariati rapporti di produzione. Siamo lontani, è chiaro, dall'equazione "un modo di produzione = un modo di azione economica".

7

PROGETTI E LOGICHE

Intorno a qualsiasi dispositivo di sviluppo si confrontano molteplici logiche e strategie, da parte sia degli attori del dispositivo stesso sia delle cosiddette popolazioni "bersaglio". Considererò il "progetto di sviluppo" come "tipo ideale" dei dispositivi di sviluppo. Ai nostri giorni, infatti, esso è indubbiamente la struttura d'intervento più diffusa e visibile. Ma ci sono stati, ci sono e ci saranno anche altri tipi di dispositivi. Il "normale" gioco dei servizi tecnici dello stato, la circolazione di consulenti agrari o di rappresentanti commerciali, l'esistenza di un'animazione rurale o l'azione dei servizi sociali, la realizzazione di infrastrutture pubbliche o private, il lancio di campagne di comunicazione o l'instaurazione di una rete bancaria sono tutti esempi di dispositivi d'intervento distinti dalla forma, oggi classica, del "progetto", pur costituendo veri e propri dispositivi di sviluppo. Posto questo, e a prescindere dal tipo di dispositivo e dal modo d'intervento o di "assistenza" considerati, un'azione di sviluppo è sempre un'occasione di interazione fra attori sociali appartenenti a mondi diversi (del tipo sviluppatori/sviluppati), i cui comportamenti sono sottesi da logiche molteplici. A questo proposito, ciò che diremo dei "progetti" può essere applicato senza difficoltà agli altri tipi di dispositivi di sviluppo, una volta riconosciuto il principio che ogni dispositivo ha evidentemente modi propri di organizzazione e difficoltà specifiche. In ogni caso, per quanto riguarda le risorse, gli attori sociali coinvolti hanno opportunità e vincoli che costituiscono un dispositivo (colto qui nella forma di "organizzazione-progetto") mediante il quale operano scambi con l'ambiente – comportamenti svariati, diversi, a volte contraddittori, i quali rimandano non so-

lo a opzioni individuali ma anche a interessi diversi, a diverse norme di valutazione, a diverse posizioni "oggettive".

Continuerò a usare il termine "logica", ampliandone un poco il campo di applicazione. Si tratterà di reperire, intorno alle interazioni fra un progetto e una popolazione, un certo numero di livelli di coerenza che permetta di rendere conto dell'esistenza di tipi di comportamenti accomunati fra loro (e delle differenze fra questi tipi di comportamenti). Si constata in effetti che, al di là dell'infinita varietà potenziale delle azioni e delle reazioni individuali, si ha a che fare con un numero relativamente limitato di comportamenti, che cercherò di ricondurre all'espressione di alcune "logiche" o "strategie". Sarebbe inutile tentare di proporre definizioni formalizzate che contrappongano "strategia" a "logica": questi due termini vengono utilizzati spesso in modo equivalente. La definizione del termine "strategia" proposta, per esempio, da Yung e Zaslavsky corrisponde più o meno a quello che qui chiamo "logica": "Per strategie dei produttori agricoli s'intenderà l'arte di attori sociali per i quali il processo agricolo e pastorale di produzione occupa un posto centrale nel 'modo di vita' e per i quali gli strumenti agricoli, che non sono esclusivamente tali, servono a raggiungere l'obiettivo di mantenere, sviluppare e riprodurre l'unità di produzione familiare, in un contesto sempre più fortemente segnato dall'incertezza" (Yung, Zaslavsky, 1992, p. 24). Da questo punto di vista, si potrebbe anche coniare l'espressione "logiche strategiche" per designare queste diverse "arti" degli attori sociali, in contrapposizione alle "logiche di rappresentazione", che classificherebbero invece i loro diversi modi di concepire.

Chiaramente, l'eccesso di "imprecisione" che caratterizza termini come "logica" o "strategia" può essere preoccupante. In effetti, talvolta si parla di logica della sussistenza o di strategia della riproduzione per evocare ciò che è comune a una vasta gamma di comportamenti, riconducibili a un obiettivo economico ultimo degli attori sociali. Talvolta, invece, si parla di logica della sicurezza o di strategie di minimizzazione dei rischi (vedi più avanti) per ricondurre a unità un'altra gamma di comportamenti che costituiscono più o meno un sottoinsieme dei precedenti: la gestione dei rischi e della sicurezza è uno dei modi per assicurare la riproduzione e la sussistenza. Qualche altra volta, infine, si parla

di logica dell'assistenza o di strategia assistenzialistica per designare un'altra gamma di comportamenti (di nuovo, vedi oltre) che intersecano i precedenti e che possono servire alla sicurezza, ma non solo. Un uso così variabile dei termini "logica" e "strategia" non deve tuttavia spaventare troppo. Se le loro definizioni non possono essere vincolate a un solo livello di significato, è semplicemente perché sono i comportamenti stessi degli attori sociali a collocarsi a livelli di coerenza molteplici, svariati e parzialmente sovrapposti. Parlare di logica degli attori sociali in generale o di strategia *tout court* è inutile, sterile e a volte assurdo.[1] Per avere senso da un punto di vista sociologico, una logica o una strategia devono sempre poter essere definite in modo specifico. Solo rispettando scrupolosamente questa esigenza di chiarezza, che permette di definire a quale livello di ricerca di coerenza delle pratiche ci si situa, la messa in evidenza dell'esistenza di logiche e di strategie fra loro sovrapponibili riflette la complessità e la diversità stessa delle pratiche sociali.

IL CONTESTO DELL'INTERAZIONE

Torniamo alle interazioni fra un dispositivo d'intervento e una popolazione, e al particolare tipo di impatto che un progetto di sviluppo può esercitare. Prima di tutto, si deve tenere conto del fatto che l'interazione fra progetto e ambiente sociale si verifica in un *contesto* (ecologico, economico, istituzionale, politico) che

1. Si tratta, indubbiamente, di una delle ragioni del dialogo fra sordi che coinvolge la sociologia di Bourdieu, da un lato, e la sociologia delle organizzazioni, dall'altro, le quali parlano abbondantemente di logiche o di strategie, ma sempre "in generale". Pierre Bourdieu, per esempio, non definisce mai i termini di "logica" o di "strategia", ma, di fatto, nel suo lavoro l'uno e l'altro sono sempre associati, direttamente o indirettamente, al concetto di *habitus*. Questo concetto, insistendo sui "processi di condizionamento" (Bourdieu, 1992, p. 97), si oppone alle diverse teorie della scelta razionale o al "razionalismo metodologico" (Friedberg, 1993, p. 36). Abbiamo dunque, da un lato, una sociologia che insiste sul carattere immanente, inconscio, incorporato, inculcato delle logiche pragmatiche e, dall'altro, una sociologia che insiste sull'aspetto deliberato, esplicito, calcolato e conscio delle logiche di azione. Non entrerò qui nel merito di questo dibattito: il termine "logica" evocherà dunque semplicemente le diverse linee di coerenza che l'osservatore deduce a partire dall'osservazione empirica di insiemi di particolari pratiche differenziali, senza assumere *a priori* una teoria sociologica del soggetto né una teoria della razionalità né, ancora, una teoria dell'*habitus*.

influisce ampiamente sui suoi stessi effetti. Sviluppatori e sviluppati si pongono in relazione in un ambiente che non dipende da loro, ma che incide fortemente sui loro rapporti. Ogni progetto di sviluppo rurale si dovrà così confrontare con una molteplicità di fattori che non riesce a controllare e dai quali in parte dipende: imprevisti climatici, sistemi di prezzi, strutture di approvvigionamento e di commercializzazione, altri tipi di intervento all'interno dello stesso ambiente sociale (progetti concorrenti, prelievi fiscali, misure amministrative), "opportunità" esterne al sistema produttivo locale (migrazioni, scolarizzazione...). Perciò, le reazioni dei contadini a un qualsiasi progetto sono ampiamente influenzate da questi fattori "esterni", che ogni analisi deve pertanto prendere in considerazione.

Oggi, inoltre, ogni progetto si inserisce in un ambiente sociale che ha già subito numerosi interventi precedenti dei quali ha conservato una traccia,[2] per quanto "la tendenza naturale di un progetto sia sempre quella di considerare che l'inizio della storia coincida con il proprio, di sottovalutare sistematicamente tutto ciò che è stato fatto in precedenza e di sopravvalutare il proprio impatto" (Gentil, Dufumier, 1984, p. 25). Tutte le società contadine hanno alle spalle una storia di economia di esportazione (precoloniale), di "avanzamento" (coloniale), e di "sviluppo". E hanno anche una storia di animazione rurale, di divulgazione agricola, di cooperative, di partito unico, di micro e macroprogetti, di gruppi di produttori, di arrivo delle ONG, di creazione di associazioni di persone originarie di un villaggio ma residenti in città o all'estero ecc. Questa storia è anche intessuta di racconti sulla corruzione, il clientelismo, il dispotismo e l'incuria burocratica, quattro dati di base onnipresenti nelle relazioni a lungo termine dei contadini africani con l'esterno statale o parastatale. Sotto questo aspetto, i "progetti" che pretendono di contrapporsi alle modalità d'intervento dello stato e intendono in parte sostituirsi a esso o scavalcarlo, ne riproducono spesso, inconsapevolmente, il modo d'agire, con qualche effetto indesiderato in più (vedi Daane, Mongbo, 1991, p. 65; Tidjani Alou, 1994).

In ogni caso, è ovunque possibile mettere in luce una storia locale particolare, che potremmo chiamare *storia locale dei contat-*

2. Vedi l'esempio presentato da Crehan e Von Oppen (1988, pp. 118-122).

ti con l'interventismo politico-economico e che, almeno in parte, organizza inevitabilmente i comportamenti attuali.

Contesto sincronico e contesto diacronico non devono dunque essere in alcun caso ignorati o sottovalutati.

I LIVELLI DI COERENZA DEI PROGETTI

Ogni progetto invoca una coerenza che gli è propria e che lo legittima, spesso in contrapposizione a progetti precedenti o simili. La configurazione dello sviluppo è infatti un universo fortemente competitivo. Ma questa necessaria pretesa di coerenza, che è una delle condizioni preliminari del finanziamento di un progetto e che viene espressa in una retorica particolare (il "linguaggio-progetto": vedi capitolo 9), viene compromessa non solo dalle interazioni fra il progetto e le popolazioni bersaglio (vedi più avanti), ma anche dalle diverse istanze che contribuiscono al progetto in sé. Considererò qui, a titolo esemplificativo, il progetto di sviluppo rurale di tipo classico, che è ancora abbastanza diffuso (anche se non conserva la stessa egemonia e ha subito alcune trasformazioni), il quale deve la sua coerenza a un modello produttivo derivato dalla ricerca agronomica e che si fonda su una razionalità tecnica chiaramente espressa.[3] In questa prospettiva, ispirata tanto alla "rivoluzione verde" indiana quanto alle esperienze europee, si tratta di importare nelle campagne africane un modello di produzione intensivo, il quale presuppone, al di là di ciò che si presenta come un'operazione di divulgazione e di inquadramento, una trasformazione profonda della "cultura tecnica" dei contadini. I criteri che hanno contribuito alla messa a punto di questo modello sono quelli che regolano la ricerca nell'agronomia tropicale: messa a punto di varietà e di tecniche ad alto rendimento per ettaro, adatte a condizioni climatiche medie, e considerate come facilmente "divulgabili", ovvero classificate

3. Per un'analisi critica generale di questo modello dominante vedi, fra gli altri, Richards (1985). Per analisi critiche contestuali di casi specifici, svolte in una prospettiva identica alla nostra, vedi Yung (1985) e Pontié, Ruf (1985). Questo modello è stato ugualmente criticato all'interno della ricerca agronomica, e sono stati compiuti diversi tentativi per sviluppare strategie di ricerca e di sviluppo agropastorale alternative (vedi ricerca-sistema, ricerca-sviluppo), valorizzando al massimo, per esempio, le dinamiche contadine, oppure basandosi su alcune varietà locali.

come "semplici" rispetto alla cultura tecnica dei contadini occidentali presi come punto di riferimento. Ma questa razionalità tecnica è messa a confronto con altri registri di coerenza già all'interno della configurazione dello sviluppo, e dunque ben prima di ogni interazione con le popolazioni locali.

In effetti, il modello tecnico ricavato dalla ricerca agronomica viene sempre messo al servizio di obiettivi produttivi estremamente legati a considerazioni strategiche di politica nazionale (pareggio del bilancio, accumulo statale, aggiustamento strutturale ecc.) che conferiscono ai progetti un orientamento generale. Alla coerenza tecnica si sovrappone pertanto – pur senza avere un rapporto diretto con essa (senza una necessaria coerenza) e a un livello diverso – la coerenza, perlomeno nominale, della politica economica o della pianificazione nazionale. Tuttavia, questa coerenza esibita è talvolta in contraddizione con il funzionamento "reale" delle amministrazioni e dei servizi dello stato. A progetti di questo tipo, infatti, manca quasi sempre almeno una parte dei mezzi necessari alla loro attuazione (rinviamo a quanto si è detto in precedenza a proposito del contesto). L'assenza di controllo sui processi commerciali, da un lato, la situazione catastrofica in cui si trovano le cooperative, dall'altro, e la corruzione ovunque diffusa sono tutti elementi che mostrano fino a che punto le logiche d'azione di certi ingranaggi dell'apparato statale o dell'economia nazionale possano contrastare la politica sottesa al progetto, sfuggendo completamente al suo controllo.

Un terzo livello di coerenza, a sua volta indipendente dai primi due, rimanda al ruolo delle istituzioni finanziarie e dei finanziatori. Essi manifestano la loro influenza in modo indiretto, sia nella scelta di particolari modelli agrotecnici, sia attraverso la politica economica nazionale e i progetti da questa presi in considerazione. Essi, inoltre, nel contesto di un rapido e continuo degrado delle amministrazioni locali, rivendicano sempre più un diritto di supervisione, a garanzia del rigore finanziario e contabile sul quale si basano in buona parte le loro norme di valutazione dei progetti.

Un ultimo livello di coerenza, ancora una volta svincolato dai precedenti, è rappresentato dalla struttura propria del progetto, in altre parole, dal progetto in quanto istituzione, apparato, organizzazione. È noto che un progetto ha anche una propria "logica di or-

ganizzazione", la quale ha i suoi vincoli, le sue disfunzioni e la sua "economia informale", molto distanti dall'organigramma ufficiale. La piramide gerarchica, la raccolta e la circolazione delle informazioni, la capacità di adattamento o di autocorrezione costituiscono pertanto parametri d'importanza primaria. A questo livello, la "cultura professionale" degli agenti dello sviluppo e le regole che presiedono alla loro formazione e alla loro carriera devono essere considerate come oggetti di un'indagine socioantropologica (vedi Koné, 1994). Più in generale, è il progetto in quanto organizzazione e sistema di interazione fra salariati e agenti dello sviluppo che contribuisce inevitabilmente a distorcere in diversi modi il progetto così come si presenta "sulla carta". Basterà evocare qui, a titolo di esempio, la profonda contraddizione esistente fra l'idea stessa di progetto, visto come provvisorio e il cui unico scopo è quello di dare alle popolazioni cui si rivolge i mezzi per sostituirlo e accantonarlo il più rapidamente possibile, e, al contrario, il progetto in quanto organizzazione e sistema di risorse, del quale gli agenti intendono prolungare al massimo l'esistenza (vedi Berche, 1994; Koné, 1994).

In altre parole, ogni progetto di sviluppo, di qualsiasi tipo si tratti (progetto di sanità, di sviluppo istituzionale o progetto di sviluppo rurale), al di là della coerenza unica (quella del progetto "su carta") che deve necessariamente esibire, rimanda a livelli di coerenza diversi e parzialmente contraddittori:

- la coerenza interna del modello tecnico;
- la congruenza del progetto con la politica economica nazionale;
- la conformità del progetto con le norme dei finanziatori;
- la dinamica propria dell'organizzazione-progetto.[4]

Un progetto, quindi, a prescindere dalle interazioni con la popolazione, è già di per sé un insieme parzialmente incoerente, in quanto dotato di una molteplicità di coerenze diverse. Perciò,

4. Valgono anche altre considerazioni, che sono legate a poste in gioco più direttamente politiche e che generalmente non vengono esplicitate. Una delle ragioni per cui venne adottato il "progetto Maradi", dopo una lunga diatriba fra Banca Mondiale e autorità nigerine rispetto al suo contenuto, fu il colpo di stato militare e il fatto che coloro che assunsero il potere "si mostrarono molto più sensibili alle concezioni della Banca Mondiale... soprattutto perché voltarono le spalle a una strategia di sviluppo che privilegiava l'animazione rurale, considerata con sospetto dai nuovi signori del paese a causa della connotazione 'politica' di questo tipo di intervento" (Raynaut, 1989, p. 31).

nella sua splendida coerenza, la razionalità tecnica e argomentativa attorno alla quale un progetto è generalmente concepito viene seriamente compromessa già prima di manifestarsi sul campo.

LE REAZIONI DEI CONTADINI

Chiaramente, le reazioni delle diverse categorie di produttori contribuiranno ancora di più a "disarticolare" un progetto. Si tratta del fenomeno, già citato in precedenza, delle "derive" quali forme imprescindibili del contatto con il "reale". Prendiamo il caso del progetto standard di sviluppo rurale. È possibile, esaminando le derive più comuni, trarre alcune lezioni che mostrerebbero perlomeno l'esistenza di logiche necessariamente diverse nei "promotori" e nei "destinatari" dello sviluppo?[5] Proviamo a dare una risposta con questi due esempi.

1. Per quanto riguarda i processi di ricerca, la razionalità agronomica predominante (in breve, quella delle istituzioni di ricerca) non prende in considerazione, se non in modo parziale e sporadico, l'insieme dei sistemi di vincoli "non tecnici" ai quali i produttori sono soggetti. Molto spesso le reazioni dei produttori dipendono da motivi propriamente economici che integrano, diversamente da quanto fanno i ricercatori delle stazioni agronomiche,[6] i dati dell'ambiente economico ed ecologico: prendere come riferimento un'annata con deboli eventi pluviometrici piuttosto che un'annata media, ridurre al minimo gli "input agricoli" quando si hanno a disposizione risorse monetarie molto limitate, evitare le colture la cui lavorazione necessita di una disponibilità di manodopera che può venire a mancare nel momento in cui sia contemporaneamente richiesta per molti altri lavori, preservare o acquisire un accesso alle terre e allargare il patrimonio fondiario; tutto ciò obbedisce a una logica economica familiare a tutti i contadini e i piccoli produttori indipendenti del mondo...

5. Per quanto riguarda l'Africa rurale tropicale, Sautter (1978, p. 242) aveva già descritto le "derive" delle "azioni programmate" come prodotto di una logica degli "sviluppati" diversa dalla logica degli "sviluppatori", quella cioè dell'agricoltura produttivistica moderna occidentale.

6. Si tratta di agronomi che lavorano in laboratori all'aperto (le stazioni agronomiche) e non direttamente sul campo con i contadini. [NdT]

2. Il "punto di vista" dei pianificatori e degli economisti nazionali che, a seconda dei casi, delle regioni e delle epoche, si preoccupano di accrescere il PIL, di ridurre la dipendenza nei confronti dell'estero, di accrescere l'entrata di liquidità e di ottenere crediti dalla Banca Mondiale non può in alcun caso coincidere con quello del contadino responsabile di una coltivazione (né con quello di suo fratello minore o di sua moglie), il quale cerca piuttosto di assicurare la propria sussistenza e la riproduzione (se possibile allargata...). I criteri che stanno alla base dei loro calcoli o della loro attività professionale sono privi di un metro comune, così come i rischi che rispettivamente si assumono: il responsabile di un progetto che fallisce non è generalmente penalizzato nella sua carriera professionale, mentre a ogni raccolto il contadino "mette in gioco" la propria sicurezza...

Più in generale, in materia di sviluppo rurale, i comportamenti dei contadini rispetto alle proposte di un progetto rimandano spesso, al di là della specificità delle situazioni locali, ad alcune costanti ormai classiche. Si possono perciò quasi sempre riconoscere le seguenti logiche o strategie, pur attuate in modi diversi a seconda dei contesti, delle situazioni locali e dei gruppi sociali.

- Massimizzazione della produttività del lavoro piuttosto che della produttività per ettaro (sulla quale si basa, invece, gran parte della ricerca agronomica).
- Tentativi di accaparramento fondiario o di "marcatura" delle terre in occasione di interventi di risistemazione del territorio.
- Attribuzione di priorità, se possibile, alla coltura estensiva (soprattutto se ci sono ancora terre disponibili) a scapito della coltura intensiva promossa dai progetti di sviluppo. Ciò è in parte collegato ai due punti precedenti.
- Minimizzazione dei rischi climatici. È diffusa la sfiducia verso le sementi scelte, più produttive nelle annate medie e tuttavia meno resistenti nelle annate cattive.
- Minimizzazione dei rischi dovuti alle "disfunzioni" delle reti ufficiali di stoccaggio, commercializzazione e approvvigionamento di "input agricoli". Si preferisce rivolgersi alle reti "tradizionali" o "informali" (commercianti e artigiani locali).
- Revisione annuale della scelta delle colture e in particolare del rapporto fra "colture alimentari e colture d'esportazione",

rapporto che non dipende soltanto da una strategia di autosussistenza ma anche dalla redditività comparata dei due tipi di coltura in quanto oggetto di speculazione (anche le colture destinate all'alimentazione sono fonte di profitto).
- Controllo del reclutamento della forza lavoro (strategie familiari o "etniche" di approvvigionamento di manodopera).
- Modalità di accumulo e di utilizzo di un eventuale surplus, legate a norme ostentatorie o a strategie clientelari.
- Utilizzo di risorse extra-agricole (migrazioni...).
- Investimenti extra-agricoli (scolarizzazione dei figli).
- Appropriazione personale di materiali e risorse collettivi.
- Impiego dei finanziamenti ottenuti per scopi diversi da quelli dichiarati.

Naturalmente, potremmo continuare ancora a lungo; tuttavia siamo già in grado di estrapolare da questa lista alcuni comportamenti-tipo o qualche alternativa di carattere generale.

Oggi, per esempio, ai contadini africani si offre una serie di "scelte" di tipo più o meno dicotomico: sicurezza/rischio, intensivo/estensivo, produzione agropastorale/risorse non agricole, consolidamento del patrimonio/investimento, redistribuzione (investimenti clientelari)/risparmio (investimento produttivo). Sembra che, per ognuna di queste alternative, i contadini compiano una scelta dettata da alcune variabili contestuali, diversa dalle soluzioni standardizzate spesso proposte dai servizi tecnici e dagli operatori dello sviluppo. Possiamo cercare di identificare alcune di queste variabili legate al contesto: le proporzioni più o meno grandi della crisi ecologica, la corruzione dei funzionari, l'affidabilità dei circuiti commerciali, le opportunità extra-agricole, la concentrazione fondiaria ecc.

Sono anche possibili altre tipologie, come quella che abbiamo già ricordato di Yung e Zaslavsky (1992) i quali propongono di distinguere, in maniera più dinamica, fra "strategie offensive", "strategie di aggiramento" e "strategie difensive", nel tentativo di fare un bilancio delle reazioni dei contadini a una serie di progetti di sviluppo realizzati nel Sahel.

Bisogna ricordare che il riproporsi di comportamenti simili in circostanze diverse non è affatto il risultato di un accordo. Le logiche contadine si esprimono attraverso la frammentazione di

comportamenti economici individuali. Non si tratta di una reazione "collettiva" (nel senso di deliberata) dei contadini coinvolti (che non esistono in quanto agente collettivo, giacché non rappresentano un "livello decisionale" pertinente), ma di fenomeni di aggregazione (la stessa causa – una certa logica sociale – produce eventualmente lo stesso effetto, all'interno di un determinato gruppo di attori sociali rilevanti: donne, anziani, giovani, immigrati, mezzadri ecc.). La convergenza dei comportamenti dei singoli attori sociali non può essere paragonata all'azione di un attore collettivo, ed è proprio per questo che possiamo parlare di "logiche di attori sociali". Possiamo inoltre cercare di compiere un ulteriore passo avanti nella nostra astrazione riconducendo questa accertata varietà di comportamenti ricorrenti ad alcuni "principi" di base. Essi travalicano ampiamente dall'ambito dello sviluppo rurale poiché sembrano reggere numerosi comportamenti anche in altri ambiti.

DUE PRINCIPI

All'interno dell'infinita varietà dei comportamenti reali delle popolazioni di fronte a operazioni di sviluppo di ogni tipo, si possono tuttavia riconoscere due principi generali: il principio di selezione e il principio di deviazione.

Principio di selezione

Ogni "messaggio tecnico", ogni progetto di sviluppo, ogni intervento è un *package*, ovvero un pacchetto preconfezionato di misure, tra loro coordinate, che pretendono di essere coerenti. Nessuno degli insiemi proposti è mai stato adottato "in blocco" dai suoi destinatari, ma viene disgregato in misura diversa dalla selezione che questi operano al suo interno.

Né il rifiuto totale né la totale adozione sono la regola. La scelta più comune è piuttosto quella dell'adozione selettiva. Alcuni temi "funzionano", altri no. La coerenza tecnica dei progetti agronomici, sotto forma di "pacchetti tecnici", viene dunque quasi sistematicamente disarticolata, il che può comportare un certo numero di "effetti indesiderati" che neutralizzano l'efficacia dei miglioramenti proposti o sono persino apertamente nega-

tivi (vedi, per esempio, Yung, 1985). Quanto alle cosiddette operazioni di sviluppo "integrate", che associano pacchetti tecnici ad altri tipi di intervento (formazione, gestione, alfabetizzazione, animazione femminile ecc.) in nome di una coerenza "orizzontale", esse sono maggiormente sottoposte a questo processo di adozione selettiva, che per di più contraddice la loro intrinseca ideologia dell'indispensabile complementarità delle modalità d'intervento (della quale si potrebbe al limite pensare che proponga una visione dello sviluppo tanto "totalitaria" quanto inefficace).

Lo stesso principio vale anche per la sanità pubblica. Ciò non stupisce certo neppure i medici occidentali, i quali sanno molto bene come i loro pazienti non rispettino mai alla lettera le loro prescrizioni, ma ne facciano un uso selettivo (per quanto riguarda sia i medicinali sia le posologie) secondo "linee di tendenza" riconducibili a tradizioni familiari, sottoculture e reti di rapporti, a questioni di tipo finanziario o relative al ritmo di vita ecc.

Principio di "deviazione"

Le ragioni per cui solo alcune delle misure specifiche proposte dagli agenti dello sviluppo vengono adottate dai potenziali fruitori sono il più delle volte diverse da quelle indicate dagli esperti. In altre parole, i contadini ricorrono alle opportunità fornite da un programma per metterle al servizio dei loro obiettivi.

Destinare i finanziamenti per l'acquisto di buoi da tiro – in un programma di sviluppo della trazione animale – alla produzione di latte e all'ingrasso del bestiame; aderire a un programma di orticoltura in cooperativa promosso da una ONG allo scopo di assicurare l'autosufficienza alimentare e utilizzarne invece i fondi per comprare un minibus in modo da assicurare al villaggio un flusso regolare di turisti; gestire una farmacia di villaggio per poter distribuire i farmaci ai propri alleati, parenti, amici e notabili... di esempi come questi se ne possono fare all'infinito.

L'adozione selettiva e la deviazione possono essere considerati forme di "appropriazione" di un progetto da parte dei suoi destinatari. Il paradosso è che tale appropriazione, all'inizio auspicata da qualsiasi operatore dello sviluppo, assume forme che molto spesso vanno a discapito degli obiettivi e dei metodi dei progetti stessi...

Oltre a questi due "principi" piuttosto generali, possiamo tentare di distinguere alcune logiche più specifiche, che sono riscontrabili in una grande varietà di situazioni concrete. Fra tutte, mi limiterò a citarne tre.

TRE LOGICHE FRA LE ALTRE

La ricerca della sicurezza

Minimizzare i rischi è al centro di numerose strategie contadine. Ne sono un esempio la diffidenza rispetto alle sementi ad alto rendimento consigliate dai servizi agricoli (più produttive nelle annate medie, prese come riferimento nei calcoli degli agronomi, ma più rischiose rispetto alle sementi locali negli anni con forte deficit pluviometrico), come pure il rifiuto di adottare nuove colture quando la loro commercializzazione rischia di essere un azzardo, o la scelta di privilegiare la riproduzione delle greggi piuttosto che la vendita della carne...

"Ciò che ha già dato prova di sé" (e in agricoltura le pratiche contadine locali sono molto spesso il risultato di un lungo processo di adattamento a un particolare ambiente, adattamento che ha dato ampiamente prova di sé sul lungo termine)[7] viene piuttosto ragionevolmente preferito al rischio. In effetti, le proposte degli agenti dello sviluppo agricolo costituiscono spesso una significativa assunzione di rischio per i contadini (rischio che gli agenti dello sviluppo non si assumono personalmente, dato che sono dei salariati...) e l'esperienza degli ultimi decenni ha decisamente confermato la pericolosità di simili rischi...[8]

Potremmo pure ampliare il nostro discorso e valutare come i comportamenti di routine rappresentino in genere una sicurezza, tanto per i contadini (tenuto anche conto della tipologia predo-

7. Di qui i problemi che insorgono quando, come oggi accade spesso in Africa, viene a crearsi un forte disequilibrio (a livello demografico e/o ecologico) che rende inefficaci le soluzioni "tradizionalmente" adatte all'ambiente, come la coltivazione su terreno debbiato o le coltivazioni pluviali estensive (vedi Raynaut, 1986, 1989).

8. La messa in rilievo della logica della sicurezza non è di oggi. L'opera di Scott (1976) non accorda forse un posto centrale al *safety first principle*? Potremmo anche risalire al 1924 e rintracciarne l'origine in Chayanov (1924). Questo tema del rischio è stato recentemente ripreso per la sua rilevanza nelle analisi empiriche multidisciplinari (Eldin, Milleville, 1989). La limitazione dei rischi comune alle pratiche contadine non deve tuttavia essere confusa con il rifiuto di assumersi qualsiasi rischio.

minante di produzione che si fonda sulla coltivazione familiare e sulla combinazione di autoconsumo e scambio commerciale) quanto per gli agenti dello sviluppo (appartenenti spesso a organizzazioni burocratiche poco flessibili), i quali spesso propongono – agli altri – delle innovazioni in modo... abitudinario!

Per quanto riguarda i problemi specifici legati alla salute, la situazione è più complessa, malgrado essa sia, in ultima analisi, della stessa natura: i contadini sanno bene, per esperienza, come le pratiche terapeutiche "tradizionali" siano fortemente incerte e imprevedibili, ancor più delle pratiche agricole. Ma se la loro efficacia è lungi dall'essere garantita, esse funzionano anche come sistemi di senso (ovvero come modalità di interpretazione della malattia) e, in quanto tali, hanno già dato prova della propria validità, poiché permettono di spiegare le varie forme di sofferenza, le vicissitudini della condizione individuale e l'eventuale insuccesso delle terapie. In altre parole, le "rappresentazioni popolari della salute" definiscono contemporaneamente percorsi terapeutici considerati "efficaci" (in un registro eminentemente pragmatico) e insiemi di argomenti che permettono di rendere conto del buon esito o del fallimento delle cure (in un registro essenzialmente semiologico). Ciò consente di spiegare il paradosso della medicina occidentale nelle campagne africane: pur essendo molto richiesta come percorso terapeutico (per quanto sia spesso fuori dalla portata delle popolazioni rurali), essa non costituisce ancora un "sistema di senso" alternativo rispetto a quelli "tradizionali" (che si situano in parte in un registro dell'"imputazione" a connotazione "magico-religiosa", popolato da spiriti e stregoni, e in parte nell'universo più prosaico della "nominazione": vedi Olivier de Sardan, 1994). Ripetutamente, la medicina occidentale ha dato prova, agli occhi della popolazione, della sua maggiore efficacia terapeutica, per quanto, in effetti, essa sia ben lontana dall'avere un reale controllo dell'incertezza o dal dominare tutti i rischi. Inoltre, essa beneficia dell'apprezzamento dei saperi e delle tecniche occidentali. Ma la medicina occidentale non viene adottata come sistema d'interpretazione credibile (perlomeno non negli ambienti popolari) e non si sostituisce alle modalità interpretative predominanti nelle culture locali (in realtà anche queste evolvono, ma a un ritmo proprio). Tutto ciò, in sé, non è specifico dell'Africa: anche nei paesi occidentali la percezione e l'impiego diffuso dei vantaggi della medicina sperimentale non bastano a costruire un sistema di senso coerente, e gli atteggiamenti di tipo "magico-religioso", nel senso più ampio del termine, di fronte alle pratiche mediche, ufficiali o meno, restano la norma: è noto il ruolo del "sentito dire" sull'efficacia di una certa terapia o di un determinato terapeuta.

In fin dei conti, pare che in Africa la sovrapposizione del ricorso a sistemi di senso "magico-religiosi" e di una forte "domanda" nei confronti della medicina occidentale, lungi dall'essere il segno di un'"arretratezza" culturale o di una forma di "ignoranza", corrisponda a una strategia perfettamente razionale di ricerca della sicurezza: si tratta di combinare la ricerca empirica dell'efficacia terapeutica in ogni direzione (rivolgendosi tanto alla medicina occidentale quanto alle cure locali, più o meno "tradizionali"), con il bisogno di una sicurezza simbolica (fondamentalmente garantita dai sistemi di senso associati alle terapie locali).

L'"assistenzialismo"

L'idea di autosufficienza o *self-reliance* (il fatto di contare sulle proprie risorse) è spesso centrale nei progetti di sviluppo recenti (si noti, di passaggio, che è meno nuova di quanto sembri: alcuni programmi economici, nei primi tempi della colonizzazione, si basavano sul medesimo principio, anche se era espresso con parole diverse: vedi Chauveau, 1992, 1994). Si suppone *a priori* che tale idea sia condivisa dalla popolazione e che vada in direzione del suo interesse (mentre si tratta di un punto di vista ideologico e morale, indubbiamente molto apprezzabile, ma che non può essere imposto agli altri senza correre qualche rischio).

In realtà è proprio la strategia opposta, che potremmo chiamare "assistenzialismo" – dato che preferisce massimizzare gli aiuti esterni – a essere maggiormente adottata. Tentare di beneficiare il più possibile dei vantaggi economici o materiali offerti dai progetti di sviluppo dando in cambio il meno possibile non ha nulla di sorprendente. Che i contadini siano riluttanti a restituire i prestiti loro accordati, e preferiscano considerarli sovvenzioni, non dovrebbe stupire nessuno. L'agente di sviluppo locale non fa nulla di diverso quando cerca di appropriarsi per uso personale

del motorino a disposizione del progetto per il quale è stato assunto. E il consulente, con le sue diarie, o il cooperante, con i suoi vantaggi finanziari, non fanno altrimenti. E che cosa potremmo dire di noi stessi, ricercatori in sociologia o in etnologia, che siamo alla costante ricerca di sovvenzioni?

Certo si potrebbe obiettare che questi esempi non sono della stessa natura. Per gli uni (consulenti, cooperanti, ricercatori), la richiesta di sovvenzioni o l'ottenimento di diarie rientrerebbero in procedure legittime e conformi alle regole del gioco (a prescindere da cosa si pensi della correttezza del gioco in questione). Per gli altri (contadini, agenti di progetto), si tratterebbe invece di una forma di non rispetto delle regole del gioco, e di pratiche illegittime. È un'obiezione di cui occorre tenere conto: in effetti, i contadini hanno accettato ufficialmente di restituire i prestiti ricevuti e gli agenti dei progetti sono consapevoli che è richiesto loro di distinguere fra il materiale a uso del progetto e i propri beni personali. Il problema è che in questo caso i livelli di regole diventano due: quello delle regole legittime decretate dalle istituzioni (in questo caso, le istituzioni preposte allo sviluppo) e quello delle regole pratiche che orientano la condotta degli attori sociali. Talvolta le regole legittime e le regole pratiche coincidono: è il caso dei consulenti, dei cooperanti e dei ricercatori. Altre volte, invece, non coincidono, come nel caso dei contadini e degli agenti dei progetti, i quali "giocano" basandosi su regole pratiche diverse da quelle che apparentemente hanno accettato, ma che in genere ai loro occhi appaiono come illegittime e sono percepite come un'imposizione. La socioantropologia del cambiamento sociale e dello sviluppo, che s'interessa tanto alle pratiche quanto alla loro legittimità, è dunque portata a considerare in una stessa categoria (che qui dipende da un principio assistenzialistico) comportamenti dipendenti da regole pratiche analoghe, anche se dotati di legittimità diverse per quanto riguarda il loro rapporto con le regole ufficiali.[9]

Di fronte a queste strategie "assistenzialistiche", un agente sanitario non sarà troppo disorientato: la "richiesta medica" che gli viene fatta più spesso è proprio quella di essere "presi in carico", piuttosto che di essere aiutati a prendersi cura di se stessi... I tentativi fatti per "responsabilizzare" le popolazioni rurali di fronte ai problemi della salute, per garantire una sorta di "autosufficienza sanitaria" a livello di ogni villaggio, non vanno dunque necessariamente nella stessa direzione della "domanda" degli interessati, i quali pretendono, peraltro abbastanza legittimamente, di essere "assistiti". Il paradosso consiste nel fatto che il sistema sanitario occidentale, basandosi ampiamente sulla socializzazione dei rischi, ha come conseguenza proprio la "presa in carico" dei suoi assistiti, atteggiamento che si colloca agli antipodi di una strategia di "responsabilizzazione". Ma, paradossalmente, in Africa questa strategia sembra venir raccomandata a coloro che sono esclusi da ogni previdenza sociale (che è assicurata essenzialmente alla minoranza dei soli salariati urbani).

9. Una buona dimostrazione empirica della distinzione fra norme ufficiali e norme pratiche è stata proposta da Danièle Kintz (1987). È vero, tuttavia, che lei non si occupa di sviluppo, in quanto descrive come, nella società rurale peul, l'adulterio (qui come altrove ufficialmente condannato) sia praticato (come altrove e forse più di altrove) rispettando le norme della decenza.

L'accaparramento

Le operazioni di sviluppo vengono molto spesso "appropriate" in un modo molto diverso da quello che i responsabili auspicavano, nel senso che alcuni gruppi particolari all'interno delle popolazioni bersaglio se ne servono a loro vantaggio (cosa che equivale ad appropriarsene) per accrescere i propri privilegi o, semplicemente, per acquisirne di nuovi. In altre parole, ogni azione di sviluppo può essere vista come un mettere a disposizione di una popolazione divisa in gruppi e fazioni un certo numero di agevolazioni, vantaggi e opportunità: tali operazioni rappresentano dunque una posta in gioco, e alcuni individui o gruppi sono meglio preparati – o meglio attrezzati – di altri a trarne vantaggio.

Numerosi sono i casi in cui i più benestanti o i più influenti fra i contadini destinatari si servono dell'attuazione di un progetto per ingrandire o valorizzare il proprio patrimonio fondiario, aumentare l'*audience* politica o la loro rete di clientela, accumulare capitali, redditi, risorse o prestigio. Date le disuguaglianze costitutive delle società rurali africane (anche se queste disuguaglianze sono più forti in altri paesi del Terzo Mondo), non c'è da stupirsi del fatto che un'operazione di sviluppo rappresenti una posta in gioco di cui beneficiano di preferenza quelli che hanno già

in partenza le migliori carte in mano. Ma bisogna ammettere che, a volte, accade anche il contrario; per esempio, quando un particolare gruppo svantaggiato (composto, per esempio, da donne o da giovani) si assicura un progetto che non era stato concepito in modo specifico per quel gruppo e se ne serve a proprio vantaggio, per migliorare la sua posizione. Sono numerosi i progetti che si rivolgono esplicitamente a gruppi svantaggiati con l'obiettivo di rafforzare le loro risorse o il loro potere decisionale o di negoziazione (vedi il concetto di *empowerment*). Ma il paradosso è che anche questi progetti vengono in genere "deviati" e accaparrati, sia da gruppi particolari fra gli "svantaggiati", sia da alcuni attori sociali "avvantaggiati".

Lo sviluppo in materia di salute non si sottrae alla regola dell'accaparramento: presidenti di cooperative, animatori rurali o "farmacisti" di villaggio che si servono della distribuzione locale dei farmaci come risorsa per le proprie politiche clientelari, gruppi di levatrici che traggono profitto da una formazione sanitaria per screditare le rivali, localizzazione dei dispensari decisa sulla base di criteri politici, cure veterinarie monopolizzate da alcuni proprietari di bestiame...

LOGICHE STRATEGICHE E LOGICHE DI RAPPRESENTAZIONE

Senza dubbio, sarebbe possibile distinguere anche altre logiche, in cui, ancora una volta, si potrebbe vedere come le pratiche degli "sviluppati" divergano dalle intenzioni, dagli obiettivi e dalle previsioni dei promotori e degli operatori dei progetti di sviluppo. È il caso in cui la scelta di strategie economiche in parte non agricole effettuata dai contadini (scolarizzazione, migrazioni) si contrappone al desiderio dei promotori dello sviluppo di ancorare la popolazione rurale alla terra. È il caso in cui le strategie rurali di concentrazione della manodopera o di costituzione di patrimoni fondiari contrastano con le politiche di messa in comune o di livellamento dei mezzi di produzione auspicate da certi progetti. È anche il caso in cui la mobilitazione di "reti" fondate su svariate forme di relazioni sociali (parentela, clientelismo, vicinato, affinità...) si scontra con la visione "ugualitaria-individualista" di numerosi operatori dello sviluppo. Ed è il caso, infi-

ne, in cui molteplici forme popolari di accumulazione, investimento, risparmio e consumo si discostano dai comportamenti economici standard definiti dagli esperti.

Queste diverse logiche sono tutte di ordine "strategico", in quanto sono all'origine dei sistemi di azione espliciti messi in atto dai contadini, e si collocano pertanto al confine fra l'economico e il politico. Ecco dunque il motivo per cui i termini "logica" e "strategia" hanno un significato quasi equivalente. Ma non sono solo le logiche "strategiche" a confrontarsi con le operazioni di sviluppo; intorno a esse intervengono anche altre logiche di ordine simbolico o cognitivo e di natura più implicita. I malintesi e le incomprensioni fra le istituzioni dello sviluppo e le popolazioni dipendono in parte da un registro di "concezioni latenti" o di "rappresentazioni soggiacenti". Non si tratta in questo caso di "visioni globali del mondo", di per sé coerenti, che si scontrano fra loro, ma di "blocchi culturali particolari" o di "configurazioni specifiche di rappresentazioni" che sarebbero sfasate le une rispetto alle altre. L'idea culturalista che le rappresentazioni proprie di una cultura rispondano a una logica di sistematicità e che fra due culture non vi sia possibilità di dialogo è estranea alla prospettiva qui sostenuta. Più semplicemente, alcuni concetti che sono evidenti per i promotori dello sviluppo non sono condivisi dai suoi destinatari. Intendo ovviamente parlare di concetti che esercitano un ruolo importante, più o meno diretto, in merito all'ideazione o alla messa in atto di un'azione di sviluppo: poco importano, in fondo, le differenze relative alla "concezione del mondo" (o quelle religiose, educative, filosofiche...) quando non sono all'origine di comportamenti divergenti in rapporto alle azioni di sviluppo. Esistono invece alcuni *malintesi concettuali* che intervengono direttamente nelle interazioni fra agenti dello sviluppo e popolazioni.

Marie-Louise Mathieu ha fornito alcuni esempi di questi "malintesi concettuali", a proposito di alcuni progetti di sviluppo realizzati nel territorio tuareg del Mali, e ha dimostrato che l'idea di spazio così come è vissuta e rappresentata dai nomadi non ha molto a che vedere con la visione dello spazio dei promotori dei progetti, visione che essi mettono in atto senza nemmeno rifletterci, poiché dal loro punto di vista essa è assolutamente autoevidente. E tuttavia è proprio un certo modo di appropriazione dello spazio da parte degli allevatori che permette di spiegare l'"insuccesso" di diversi pro-

getti proposti. Lo stesso vale, ovviamente, anche per il rapporto con il tempo, oltre che per altri insiemi semiologici come "ricchezza/povertà", "bisogno", "alimentazione", "partecipazione", "controparte" o "acqua" (Mathieu, 1994, pp. 265-337). Queste concezioni determinano profonde differenze, che contribuiscono a separare gli agenti dei progetti dalle popolazioni e che non sono affatto marginali nell'interpretazione delle "derive" dei progetti. Le logiche "di rappresentazione" prendono così posto a fianco delle logiche "strategiche". Da tutto ciò possiamo dedurre tre conclusioni.

1. Ogni "resistenza" a un'innovazione ha le sue ragioni e la sua coerenza, sia essa di ordine "strategico" oppure "rappresentazionale". Non si tratta di idealizzare i comportamenti popolari né di pretendere che tali "resistenze" siano sempre inevitabili o abbiano sempre effetti positivi. Al contrario, esse sono del tutto "normali", vale a dire che possono essere spiegate e comprese. Solo questa comprensione "dall'interno" (e cioè dal punto di vista degli utilizzatori) può fornire i mezzi per superarle. In fondo, il criterio per una buona comprensione/spiegazione "dall'interno" consiste nell'essere capaci di dire: "Anch'io, al posto loro, farei lo stesso, ed ecco perché!". Raggiungere questo tipo di consapevolezza dovrebbe essere un obiettivo centrale per ogni istituzione di sviluppo. Una consapevolezza, tuttavia, che non può giungere "spontaneamente" e che non dipende dall'intuito, altrimenti cadremmo nuovamente negli stereotipi. È necessario "ricercarla" tramite l'indagine, un'indagine appropriata; in altre parole, per mezzo della ricerca socioantropologica.

2. Ogni innovazione che ha avuto buon esito (dunque, che è stata adottata) è il prodotto di una *negoziazione invisibile* e di un compromesso di fatto fra i diversi gruppi di operatori dello sviluppo e i diversi gruppi di agenti sociali locali, e non il segno del trionfo della logica tecnico-scientifica ed economica dei suoi ideatori.

3. Ogni progetto subisce una "deriva" – vale a dire uno scarto fra ciò che si prevede e ciò che, di fatto, avviene – che non è altro che la manifestazione della sua "appropriazione" da parte degli attori sociali coinvolti (vedi conclusioni).

8

SAPERI POPOLARI E SAPERI TECNICO-SCIENTIFICI

Intorno alle azioni di sviluppo entrano in contatto due mondi distinti. Volendo, si potrebbe parlare di due culture, di due universi di significato, di due sistemi di senso... Poniamo che *due configurazioni di rappresentazioni contrapposte vengano a confronto.* Da un lato, la configurazione delle rappresentazioni dei "destinatari", vale a dire delle "popolazioni bersaglio" (se si sceglie un linguaggio tecnocratico) o delle "comunità contadine" (se si sceglie un linguaggio idealistico); dall'altro, la configurazione delle rappresentazioni delle istituzioni dello sviluppo e dei loro operatori. È intorno a un tentativo di trasferimento di alcune abilità che questi due insiemi di sapere e di significato entrano in relazione: lo sviluppo consiste infatti nel tentare di trasferire alcuni saperi pratici, associati ai sistemi di senso propri degli operatori dello sviluppo, a popolazioni dotate di sistemi di senso differenti. Abbiamo già visto l'importanza della metafora dell'"innesto": un sapere pratico difficilmente "attecchisce" in un sistema di senso che gli è estraneo, e comunque ciò avviene secondo meccanismi molto poco prevedibili *a priori*.

Ma se ci si pone dal punto di vista degli operatori dello sviluppo, che si preoccupano di realizzare il miglior innesto possibile (senza rigetti né traumi), non basta limitarsi alla pura e semplice constatazione di un generale scontro fra due sistemi di conoscenza e di senso. È evidente che ci sono ambiti simbolici che non sono direttamente pertinenti dal punto di vista di una problematica dello sviluppo, e un buon numero di studi etnologici ha già abbastanza deluso gli operatori (rari) dello sviluppo che li esaminavano, nella misura in cui si soffermavano su dettagli del regi-

stro magico-religioso o su sistemi di rappresentazione esoterici che non permettevano affatto di comprendere le reazioni contadine di fronte, per esempio, all'introduzione del traino animale...

Quali che siano, all'interno di una determinata cultura, le molteplici interazioni esistenti fra i vari ambiti del sapere e le diverse norme d'interpretazione, e per quanto possa essere proficuo l'*a priori* metodologico secondo cui una cultura è un tutto che non può essere tagliato a fettine (ciò che le scienze sociali definiscono "olismo metodologico": vedi capitolo 2), abbiamo tuttavia il diritto di distinguere "operativamente" alcuni ambiti, alcuni insiemi più pertinenti in relazione a un determinato problema. Consideriamo, per esempio, una "cultura" particolare, quella dei professionisti dello sviluppo, che ad alcuni lettori dovrebbe risultare familiare: non sembra essere indispensabile tener conto dell'insieme di questa "cultura" per comprendere le logiche di uno qualsiasi dei progetti di sviluppo messi in atto da questi professionisti. Potrebbe sembrare che le preferenze artistiche o le scelte metafisiche degli agronomi del CIRAD non siano di alcuna importanza quando si intenda analizzare nei minimi particolari un programma d'irrigazione che essi propongono (malgrado lo studio di tali scelte e preferenze possa rivelarsi molto interessante per un sociologo e nonostante permetta indubbiamente di stabilire alcuni legami, molto lontani e decisamente indiretti, ma pur sempre reali, con il problema considerato...). Invece, per comprendere meglio la cultura e la pratica professionale degli agenti del CIRAD, sarebbe più proficuo volgersi allo studio del sistema feudale che è alla base della ricerca, considerare le procedure di riconoscimento professionale in agronomia, le modalità corporative di legittimazione, i vantaggi materiali legati all'espatrio ecc.

Allo stesso modo, se si vogliono conoscere le ragioni dell'insuccesso di una campagna di vaccinazione, apparirebbe senza dubbio irrealistico un inventario esaustivo preliminare del patrimonio culturale dei villaggi considerati, mentre sarebbe certo più ragionevole privilegiare alcuni ambiti che sembrano essere pertinenti e trascurarne altri che sembrano esserlo meno. Lo studio della prassi terapeutica locale, o delle relazioni fra uomini e spiriti – che, per quanto riguarda il problema delle vaccinazioni, sono i primi aspetti da tenere in considerazione – sarà indubbiamente poco opportuno nel caso in cui si vogliano com-

prendere le difficoltà di una cooperativa ad approvvigionarsi di "input agricoli"...

Un'azione che si preoccupa della comprensione (e dunque della ricerca) deve compiere alcune scelte volte a individuare delle priorità. Se si rifiuta la comodità della posizione etnologica "integralista", per cui la cultura è da considerarsi come una totalità (posizione peraltro ammissibile in termini di logica della ricerca pura), com'è possibile, allora, riuscire a determinare quali ambiti siano pertinenti e quali no?

Per quanto arbitrario e riduttivo ciò possa sembrare, qui mi limiterò a prendere in considerazione solo un aspetto del confronto che ha luogo fra il sistema di senso di un progetto di sviluppo e il sistema di senso delle popolazioni rurali alle quali tale progetto è rivolto: il rapporto fra saperi tecnici (derivati da un sistema cosmopolitico di saperi tecnico-scientifici e di origine occidentale) e "saperi popolari" (tecnici e non tecnici).

I SAPERI TECNICI POPOLARI

Si tratta di individuare, all'interno della cultura popolare considerata, quegli ambiti che, *a priori*, si rivelano più pertinenti per quanto riguarda lo sviluppo o, in altre parole, il trasferimento dei saperi tecnico-scientifici. Una delle soluzioni consiste nel considerare l'equivalente nella cultura locale di ciò che sono i saperi tecnico-scientifici nella cultura dei professionisti dello sviluppo, ovvero si tratta di studiare i saperi tecnici popolari. Nel sapere di una qualsiasi popolazione contadina – sia esso di natura sociale, politica, religiosa ecc. – sono contenute sfaccettature infinite e illimitate. Malgrado questo, possiamo tuttavia circoscrivere alcuni saperi tecnici popolari, applicati ad ambiti specifici. Nel campo dello sviluppo rurale vengono così presi in considerazione tre grandi ambiti: i saperi tecnici popolari in materia di agricoltura, allevamento e ambiente; i saperi tecnici popolari in materia di salute umana e animale; i saperi tecnici popolari in materia di gestione ed economia. Certo, il concetto di "sapere tecnico popolare" è in parte arbitrario, e corrisponde al punto di vista di un analista esterno: le culture africane rurali non fanno necessariamente una distinzione netta fra saperi "tecnici" e "non tecnici" e,

quando lo fanno, il contenuto che vi attribuiscono non corrisponde necessariamente al nostro... Ma questo concetto è utile per due ragioni. Innanzitutto perché ha il merito di sottolineare come numerosi saperi popolari locali abbiano un fondamento o un obiettivo empirico (cioè corrispondono a ciò che Max Weber definisce "razionalità rispetto allo scopo"...); in secondo luogo, perché permette di distinguere questi saperi pratico-empirici da saperi sociali più diffusi, più ampi e più speculativi (senza mai dimenticare come questa distinzione sia relativa e mutevole...).

In termini di sviluppo, il postulato di partenza è semplice e irrefutabile: i saperi pratici che i messaggi tecnici diffusi dagli agenti dello sviluppo tentano d'introdurre fra i contadini non raggiungono un terreno vergine. Non si tratta di portare il sapere dove regna l'ignoranza, come molto spesso i discorsi degli agenti dello sviluppo lasciano intendere (anche a causa della formazione che hanno ricevuto). I contadini ai quali ci si rivolge possiedono già competenze in tutti i settori interessati dallo sviluppo, saperi pratici e competenze che a loro volta si fondano su saperi e sistemi di senso complessi e in continua evoluzione. Se anche si accettasse l'ipotesi che i saperi pratici e le competenze che gli agenti dello sviluppo hanno il compito di introdurre siano da preferire – perché più efficaci, più redditizi, più produttivi ecc. – ai saperi pratici e alle competenze locali,[1] sarebbe tuttavia sensato prestare interesse a questi ultimi, per comprendere come realizzare nel modo migliore il processo di trasferimento. È difficile concepire l'introduzione di nuove tecniche agropastorali senza prima considerare le tecniche già presenti – ovvero quei saperi agronomici, botanici, ecologici e pedologici contadini sui quali queste tecniche si fondano – e le pressioni cui devono far fronte. È ancora più sorprendente constatare quanto i saperi tecnici popolari siano ancora poco conosciuti anche dalla maggior parte degli operatori dello sviluppo e, in particolare, dagli agenti dello sviluppo sul campo, divisi, a questo proposito, fra l'ignoranza e il disprezzo.

Eppure, oggi l'analisi dei saperi popolari non ha nulla di particolarmente nuovo. Sin dagli anni Settanta del Novecento, Paulo Freire è stato il punto di riferimento di quanti affermano di volersi

1. Tale ipotesi non è sempre verificata: ma questo è un altro dibattito.

appoggiare sui saperi popolari allo scopo di introdurre uno sviluppo di tipo alternativo (sviluppo partecipativo, *development from below*) che numerose ONG intendono attuare.[2] È possibile risalire ancora più indietro nel tempo, e ritrovare in alcuni amministratori coloniali, persino prima della Seconda guerra mondiale, le tracce della volontà di privilegiare un certo tipo di "avanzamento" (espressione usata all'epoca per designare ciò che oggi chiamiamo sviluppo) che fosse basato sulle tecnologie e sulle competenze locali. Da parte degli etnologi, lo studio dei saperi popolari è stato perseguito sin dagli inizi di questo secolo, a partire dai primi lavori sul campo; ma è soprattutto dopo gli anni Sessanta che negli Stati Uniti si è dato avvio a un programma di studio sistematico intorno alla nozione di "etnoscienza". Un convegno internazionale tenutosi nel 1978 si intitolava (già allora!) *Indigenous Knowledge Systems and Development* (Brokensha, Warren, Werner, 1980).

Tutto ciò non ha mancato di produrre significativi cambiamenti nel tipo di approccio da adottare – in particolare da parte di alcune ONG e della ricerca-sviluppo in agronomia (si pensi allo studio dei sistemi di produzione locali) –, cambiamenti che oggi si manifestano nella tendenza a riabilitare i saperi tecnici popolari. A questo punto, dunque, sarà utile precisare alcune delle caratteristiche tipiche di questi saperi tecnici popolari.

I SAPERI TECNICI POPOLARI: ALCUNE PROPRIETÀ

1. I saperi tecnici popolari costituiscono per i produttori rurali un bagaglio di conoscenze concrete e operative che include tutti gli ambiti della pratica sociale: dalla gestione alla pedologia, dalla climatologia alla salute ecc. Quando un'operazione di sviluppo vuole diffondere un nuovo sapere tecnico-scientifico, non c'è ambito in cui non esista già – in loco – un sapere tecnico popolare che regoli tali pratiche. In alcuni casi, questo è perfino evidente: è noto, per esempio, quanto gli allevatori peul siano "fini" specialisti (vedi Kintz, 1991). Ma se nel mondo dello

2. E tuttavia, paradossalmente, Freire (1970) è spesso fortemente sprezzante nei confronti dei saperi popolari, che reputa monchi, erronei, mistificati... il riflesso delle condizioni estreme di dominio di cui il popolo è vittima: vedi Brown (1994), il quale mostra, per esempio, l'ambiguità dei riferimenti a Freire in Chambers. C'è in Freire una posizione più miserabilista che populista (vedi capitolo 5).

sviluppo si accorda loro volentieri una competenza tecnica, si è spesso più reticenti nel riconoscere loro un sapere di tipo economico: non ci sono forse innumerevoli scritti sugli atteggiamenti "antieconomici" dei peul quando, per questioni affettive, si rifiutano di vendere il loro bestiame, o lo vendono in un momento poco propizio? Ma, anche in questo caso, le analisi socioantropologiche dimostrano che simili comportamenti, spesso stigmatizzati, sono al contrario – dal punto di vista degli allevatori – perfettamente "razionali" sul piano economico (Bierschenk, Foster, 1991) e attestano una competenza propriamente economica. Come può un qualsiasi progetto che miri a promuovere l'allevamento ignorare tali dati?

Lo stesso postulato può essere esteso a qualsiasi altro ambito, compresi quelli che inizialmente non ci aspetteremmo. È ciò che si chiama "populismo metodologico". Così, un progetto di distanziamento delle nascite nel contesto del Sahel musulmano non può pensare di farsi strada su un terreno vergine, o addirittura ostile, col pretesto di intervenire in un mondo in cui la procreazione riveste un'importanza centrale. In realtà, le giovani donne non sposate ricorrono da sempre a pratiche "nascoste" in materia di aborto e di contraccezione, pratiche certo pericolose nel primo caso e poco efficaci nel secondo (incantesimi e talismani per "annodare il ventre"), ma che testimoniano tuttavia l'esistenza di una cultura (perlomeno sotterranea) in questo campo, mentre invece la morale pubblica non parla che di verginità prima del matrimonio, e di procreazione dopo.

Le logiche sottese ai saperi tecnici popolari sono dunque molto variabili. Alcune hanno una natura più "tecnica", altre più "magico-religiosa". Ma dipendono tutte da un *approccio popolare fondamentalmente pragmatico*. In materia di agricoltura, la natura "tecnica" delle logiche contadine è stata già evidenziata da tempo: molti sistemi di produzione locali si sono infatti rivelati modelli di adattamento ai vincoli ambientali (vedi ORSTOM, 1979).

2. Allo stesso tempo, i saperi tecnici popolari sono insiemi di senso che permettono di interpretare le pratiche e di renderle significanti. È dunque in gran parte grazie alla loro mediazione e alle loro norme che i saperi tecnico-scientifici esterni proposti

vengono valutati e interpretati dalle popolazioni. I processi di germinazione del miglio, così come la classificazione delle varietà di miglio che i contadini operano in funzione di criteri di gusto ben precisi, sono due sistemi di conoscenza che si rivelano utili anche per valutare le sementi proposte dai servizi agricoli e per "farsi un'idea" del loro eventuale interesse... Tale aspetto valutativo e normativo dei saperi popolari, pur essendo evidenziato più raramente rispetto al precedente, non è per questo meno importante.

3. I saperi tecnici popolari sono variabili, molteplici, eterogenei e ripartiti in modo diverso a seconda del genere, dell'età, dello status, dell'ambiente sociale circostante, del percorso personale: un sapere tecnico popolare standard e condiviso da tutti sarebbe una finzione. Esistono saperi comuni, abbastanza ampiamente condivisi, e saperi specialistici, talvolta oggetto di monopolio (vedi Dupré, 1991; per un esempio dettagliato sui saperi tecnici femminili dell'etnia mossi vedi Maïzi, 1991, 1993). Esiste un'infinita gamma di possibilità fra il "senso comune" o sapere di routine di un'intera comunità contadina, i saperi simbolici e tecnici propri di un genere, di una "casta" o di un gruppo professionale e i saperi individuali acquisiti nel corso di lunghi viaggi. Allo stesso modo, il rapporto dei saperi tecnici popolari con il denaro è estremamente variabile: alcuni saperi hanno un valore commerciale, altri sono "gratuiti" o indissociabili da legami personali. Un venditore ambulante di "medicinali", un marabutto-guaritore di fama, una nonna seguace di un culto di possessione rappresentano tre tipi di saperi terapeutici che implicano modi di "retribuzione/gratificazione" e rapporti con i richiedenti delle cure estremamente diversi fra loro.

Potremmo dunque proporre una distinzione almeno fra *saperi popolari comuni* e *saperi popolari specialistici*, senza tuttavia dimenticare gli inconvenienti dovuti al carattere sommario di tale distinzione. In effetti, alcuni saperi popolari non specialistici non sono necessariamente comuni (i saperi che riguardano il parto o le malattie infantili, per esempio, saranno detenuti soprattutto dalle donne anziane). E, del resto, gli specialisti non sono tutti uguali. C'è una bella differenza fra un "dono" ereditato che permette di curare i "pruriti" e le conoscenze sofisticate e ampia-

mente ritualizzate di un sacerdote di culti di possessione. E in che modo si possono classificare questi "sapienti contadini" (Colonna, 1987), questi eruditi islamici di cui sono disseminate le campagne e ai quali si fa ricorso per numerose malattie?

4. I saperi tecnici popolari si trasformano, evolvono, e dunque non sono semplicemente "tradizionali": essi incorporano numerose acquisizioni provenienti da precedenti contatti tanto con i produttori vicini quanto con i saperi tecnico-scientifici. Lungi dall'essere statici, essi manifestano una tendenza permanente al sincretismo. Contro l'idea molto diffusa secondo cui saperi popolari, tradizioni e consuetudini coincidono, si è spesso sottolineato il carattere innovativo dei saperi popolari, in particolare in ambito agronomico, sia sotto forma di prestiti sia di sperimentazioni endogene (vedi Richards, 1985; vedi inoltre il capitolo 4). Ma la dinamicità dei saperi popolari non concerne solo l'ambiente "naturale", bensì anche l'ambiente sociale. Un contadino non detiene un sapere pratico solo in rapporto alla natura, ma possiede anche una certa esperienza in merito ai poteri politici locali oltre ad avere acquisito nel corso degli anni svariate competenze riguardo alle istituzioni dello sviluppo e ai "progetti" che si attuano intorno a lui (come trarre vantaggio da un sistema di credito, come comportarsi in una riunione di cooperativa, come giocare d'astuzia con un sociologo ecc.).

5. Ma i saperi tecnici popolari non costituiscono necessariamente un "sistema", e non sempre si basano su una "teoria" locale complessiva. Ampiamente fondati sull'esperienza personale, costituiscono spesso un aggregato flessibile, e non pretendono di fornire una spiegazione nel medio o lungo periodo. A volte rifiutano, per così dire, di arricchirsi (vedi Last, 1981). Di conseguenza, gli approcci antropologici, in cerca di "sistemi di conoscenze", rischiano continuamente di "sopravvalutare" i saperi popolari. Eppure, la ricerca in questo ambito prevede che si presti interesse anche a ciò che le persone non sanno o non classificano (vale a dire, il più delle volte, a ciò che non ritengono interessante), o a saperi locali frammentati.[3]

3. "Così come non esiste alcuna teologia nella religione dogon, non esiste una sistematizzazione dell'etnoscienza dogon" (Van Beek, 1993, p. 58).

SAPERI TECNICI POPOLARI E SAPERI TECNICO-SCIENTIFICI

In che cosa, dunque, questi saperi tecnici popolari differiscono dai saperi tecnico-scientifici? Possiamo delineare un rapido confronto, limitandoci al nostro argomento d'indagine, a partire da tre punti di vista.

1. I saperi tecnici popolari sono localizzati, contestualizzati, empirici, mentre i saperi tecnico-scientifici sono standardizzati, uniformati, formalizzati. Per esempio, un coltivatore di miglio del Sahel possiede una conoscenza molto più approfondita del microsistema locale (ma solo di questo) rispetto a un agronomo universitario, il quale, invece, è in grado di proporre una rapida interpretazione per svariate situazioni locali collegandole a "modelli" generali. Il contadino tramanda le sue conoscenze attraverso la pratica, *in loco* e nel contesto di relazioni personali, mentre l'agronomo può tenere una conferenza in una qualsiasi scuola di agraria africana e davanti a un pubblico anonimo...

2. Le relazioni fra questi due tipi di sapere non sono simmetriche. Il sapere tecnico popolare è messo in atto dagli stessi produttori e attori sociali, "alla fine della catena", mentre i saperi tecnico-scientifici sono diffusi da agenti che non se ne servono in prima persona. I saperi tecnici popolari sono già presenti "sul posto" e devono essere trasformati, mentre i saperi tecnico-scientifici vengono introdotti dall'esterno e non subiscono alcuna retroazione. I saperi tecnici popolari, a livello locale, rimandano gli uni agli altri (esistono cioè delle corrispondenze fra le conoscenze ecologiche di un contadino e le sue conoscenze terapeutiche) e fanno parte di uno stesso sistema di senso (o di una stessa cultura), mentre i saperi tecnico-scientifici giungono già sotto forma di "pacchetti", di "messaggi" separati e disarticolati fra loro. La loro coerenza è infatti situata all'esterno (cultura tecnico-scientifica cosmopolita), e i destinatari non dispongono sul posto del sistema di senso (la griglia d'interpretazione) che costituisce l'ambiente simbolico "naturale" di questi saperi, e cioè la cultura tecnico-scientifica standard – alimentata in particolare in Europa da un secolo e mezzo di scolarizzazione generalizzata – che è pressoché assente nelle campagne africane. Per questa ragione, dunque, un qualsiasi sapere tecnico-scientifico particolare, diffuso a

piccole dosi nel contesto di ogni operazione di sviluppo, non può essere adottato (quando lo sia) se non tramite un processo paradossale, in base al quale esso trasforma necessariamente la configurazione dei saperi tecnici popolari e viene al tempo stesso inevitabilmente interpretato ("accolto", "fatto proprio") da questa stessa configurazione (vedi capitolo 4).

3. La contrapposizione fra saperi tecnici popolari e saperi tecnico-scientifici non è una contrapposizione fra una "razionalità tradizionale" e una "razionalità occidentale". Tanto nel contesto rurale africano quanto nell'Europa industriale coesistono, in effetti, diversi sistemi di sapere, di senso e d'interpretazione. I saperi tecnici popolari e i saperi tecnico-scientifici sono solo due sistemi possibili, all'interno di una molteplice gamma di saperi e di logiche interpretative ai quali ciascuno attinge a seconda delle circostanze. In Africa così come in Francia convivono, al fianco di saperi tecnici empirici o di saperi tecnico-scientifici, anche saperi sociali, magici ecc. Certo, un contadino africano combina un sapere ecologico empirico (sapere tecnico popolare) con rappresentazioni relative al ruolo degli spiriti e degli antenati in materia di fertilità (sapere magico-religioso). Ma anche il tecnocrate occidentale, innamorato della ricerca operativa (sapere tecnico-scientifico), consulta il suo oroscopo o prega in una chiesa (sapere magico-religioso). I saperi tecnico-scientifici *in quanto tali non incorporano* i saperi magico-religiosi (se si introducono degli aspetti magico-religiosi, come effettivamente avviene persino al cuore dei laboratori occidentali, è sempre in qualche modo di nascosto). Al contrario, l'approccio tecnico-scientifico si costituisce (almeno in teoria) in opposizione all'approccio magico-religioso (sperimentazione *vs* credenza). In altre parole, il tecnico con una formazione tecnico-scientifica è tenuto a lasciare da parte convinzioni religiose e pratiche magiche quando opera nel tempo e nello spazio dell'azione o della riflessione tecnica, per poi riappropriarsene in altri momenti e in altri luoghi (per esempio, più tardi potrà andare a messa o a consultare un omeopata).[4] All'oppo-

4. Lascio dunque da parte il problema degli atteggiamenti "non scientifici" reintrodotti surrettiziamente dagli stessi ricercatori nelle procedure scientifiche. Questo ci porterebbe a considerare problemi più generali, come la misura in cui gli enunciati scientifici sono anche o soprattutto costruzioni sociali o culturali. Lloyd (1993) offre commenti particolarmente interessanti sulle condizioni in cui comparve la scienza in Grecia e sul contesto polemico e politico che facilitò questa comparsa.

sto, i saperi tecnici popolari possono perfettamente intrecciarsi e combinarsi in modo indistinguibile e legittimo con i saperi magico-religiosi, in pratiche in cui non sarà più possibile differenziarli. Si pensi in particolare al problema, molto classico, dell'"atto magico", al quale gli attori sociali fanno ricorso il più delle volte nel contesto di preoccupazioni fortemente pragmatiche, e che spesso è ritenuto appartenere, per questa e altre ragioni, più alla sfera della "tecnica" che a quella della religione.

Occorre forse aggiungere alcune precisazioni. La prima è che i saperi tecnico-scientifici, malgrado si costruiscano contro i saperi magico-religiosi e secondo procedure completamente distinte, non mancano di generare atteggiamenti di natura "religiosa", nel senso che dipendono da una "credenza" (la fede in un medico, a livello individuale, o lo scientismo in quanto ideologia, per fare due esempi). La seconda precisazione è che, certo, i saperi tecnici popolari non sono peculiari dell'Africa e sono ampiamente applicati anche in Francia, accanto ai saperi tecnico-scientifici. Inoltre, il fatto che attori sociali esercitino la loro azione nel contesto di un sapere tecnico popolare o di un sapere tecnico-scientifico non è incompatibile con il fatto che ricorrano, per interpretare o per legittimare queste azioni, ad altri sistemi di riferimento (magici, religiosi, politici, familiari ecc.). La terza precisazione è che, ovviamente, saperi tecnici popolari e saperi tecnico-scientifici interagiscono fra di loro e producono fenomeni d'ibridazione.[5]

È per questa ragione che né la comprensione né l'analisi dei saperi tecnici popolari sono sufficienti a spiegare le modalità in cui i messaggi tecnico-scientifici vengono reinterpretati da parte dei

5. Insistendo, come abbiamo fatto qui, sulla dinamica delle rappresentazioni e dei saperi tecnici popolari, dinamica al contempo endogena e reattiva (a causa del contatto con i saperi tecnico-scientifici), rispondiamo di fatto alle obiezioni sollevate da Norman Long a proposito della dicotomia fra "sapere scientifico" e "sapere locale o indigeno". Long obietta che tale dicotomia sottovaluta la creatività degli agricoltori, le loro capacità di sperimentazione, la facilità con cui assorbono e interpretano tecniche e idee provenienti dal mondo esterno (Long, 1992c, pp. 273-274). In realtà, nulla impedisce di mantenere questa distinzione, malgrado tutto molto utile, fra "saperi popolari" e "saperi tecnico-scientifici" senza incorrere necessariamente in tali errori, e ammettendo al tempo stesso con Long che "l'incontro fra diverse configurazioni di conoscenza comporta una trasformazione o una traduzione delle conoscenze esistenti e una 'fusione di orizzonti' (per esempio una creazione congiunta di conoscenza)" (Long, 1992c, p. 274).

loro destinatari contadini. Abbiamo visto, in effetti, che alcuni saperi tecnici popolari sono indissociabili da concezioni "non tecniche": non si possono separare, per esempio, i "saperi popolari di gestione" dalle norme sociali che esigono l'ostentazione e la redistribuzione, così come non si possono separare i "saperi popolari terapeutici" dalle rappresentazioni sociali che definiscono le modalità d'intervento degli spiriti nella vita degli individui. Sarebbe assurdo negare l'esistenza di logiche interpretative essenzialmente "tecnico-empiriche" in alcuni ambiti particolari dei saperi popolari (vedi, per esempio le conoscenze contadine relative al suolo, alle piante, agli animali, al corpo) e ricondurre tutto sistematicamente a valori religiosi ultimi e a cosmogonie fondatrici. Ma sarebbe altrettanto assurdo negare la profonda interferenza di logiche sociali o magico-religiose in altri ambiti particolari del sapere (vedi, per esempio, le norme di buona educazione e i valori ostentatori quando si tratta di gestione, oppure i culti di afflizione e i rapporti con gli antenati quando si tratta di terapeutica).

D'altra parte, non bisogna dimenticare che non sono i saperi tecnico-scientifici in quanto tali ad arrivare ai contadini (nel modo in cui questi saperi vengono insegnati nel corso degli anni dalle istituzioni scolastiche), non è la cultura tecnico-scientifica in quanto tale, nella sua sistematicità. Sono piuttosto pezzi sparsi, frammenti di saperi tecnico-scientifici "destrutturati" a pervenire loro nella forma di messaggi diffusi dagli agenti dello sviluppo.

D'altro canto, i saperi tecnici popolari rientrano molto evidentemente nella cultura locale. E tuttavia, dissolverli nel concetto più grande di "cultura" significa rischiare di cancellarne "operatività", "economicità", "modernità"; di ridurli a mera sopravvivenza (a volte "blocco", a volte "folclore"); oppure di riconoscere loro una legittimità d'ordine tradizionale o culturale, concessa da un Occidente o da alcune "élite" nazionali a corto di autenticità. Talvolta, però, il termine "cultura" può essere riferito ai saperi popolari in un'accezione completamente diversa e per ottime ragioni: è il caso di Last che, per non lasciar supporre l'esistenza di un sapere terapeutico di tipo tradizionale sistematico, o di una teoria medica indigena, preferisce parlare di "cultura medica locale", descrivendola come fondamentalmente sincretica, se non addirittura eteroclita (Last, 1981).

AMBITI DEI SAPERI E DISPOSITIVI

È ugualmente necessario operare qualche distinzione fra i diversi saperi tecnici popolari, in funzione degli ambiti ai quali essi si applicano. Abbiamo già sottolineato come la linea di divisione fra un sapere tecnico popolare e un sapere magico-religioso sia più o meno difficile da stabilire, a seconda che si tratti, per esempio, di salute o di agricoltura. Sarebbe qui opportuno, forse, sviluppare ulteriormente quest'ultimo punto.

Per quanto riguarda l'allevamento e l'agricoltura, le pratiche produttive sono evidentemente accompagnate da atti magico-religiosi volti ad assicurare un buon raccolto o a proteggersi dai saccheggi. Riti propiziatori, libagioni agli antenati, invocazioni degli spiriti, preghiere rivolte a Dio Padre o ad Allah, sacrifici, rogazioni o incantesimi: dovunque, le incertezze della produzione agropastorale sembrano richiedere il ricorso al sovrannaturale, all'aldilà o all'invisibile. Ma, analiticamente, continua a essere possibile separare il tempo dei riti dal tempo delle sarchiature. Saperi magico-religiosi e saperi popolari pedologici, agronomici o climatologici si combinano, si completano, si intrecciano fra loro e rimangono tuttavia distinguibili.

In materia di salute, invece, il tempo dei riti e il tempo delle cure si confondono molto spesso. Ogni pratica terapeutica può avere un aspetto magico-religioso e questo sarà indissociabile e indistinguibile dalla sua componente "tecnica". Non si deve tuttavia dedurre che ogni atto "terapeutico" indigeno metta necessariamente in azione gli spiriti, l'Onnipotente, gli antenati o gli stregoni. Numerose pratiche popolari dipendono da un sapere "prosaico", non agli occhi dell'osservatore esterno, il quale è in genere mal posto per stabilire cosa sia magico-religioso e cosa non lo sia, ma agli occhi dei diretti interessati. Esiste, in effetti, una distinzione fra ciò che è magico-religioso e ciò che non lo è. Tale distinzione viene operata in ogni cultura ma varia, evidentemente, per criteri e frontiere, di cultura in cultura. Esistono, in altre parole, definizioni "emiche", autoctone, di ciò che è magico e di ciò che non lo è. In materia di salute, si avranno così intere porzioni di saperi tecnici popolari che rientreranno chiaramente nella fitoterapia, nei "rimedi della nonna" o in saperi specialistici, senza incorporare operazioni di tipo magico-religioso

(vedi Olivier de Sardan, 1994). Altre serie di rappresentazioni e di pratiche terapeutiche, invece, implicheranno agenti sovrannaturali (oppure umani dotati di poteri sovrannaturali): in questo caso non si potrà in alcun modo distinguere il "tecnico" dal "magico-religioso".

A questa differenza fra saperi popolari in ambito agropastorale e saperi popolari nell'ambito della salute, se ne aggiungono altre, delle quali molte hanno per fondamento la maggiore "verificabilità" dei saperi popolari agropastorali: gli effetti delle pratiche umane sulla crescita delle piante sono più facilmente decifrabili, e quindi generalizzabili, che non quelli sulla guarigione degli esseri umani. In materia di terapeutica, è particolarmente difficile sapere quando avviene un miglioramento di uno stato morboso, se si tratti di una guarigione o di una remissione, e se si debba imputare l'efficacia apparente di un atto terapeutico al fatto che agisca sul sintomo percepito oppure sulla patologia stessa. Più in generale, l'esistenza di "effetti placebo" particolarmente numerosi e complessi, così come l'azione in qualche modo "naturale" delle difese dell'organismo o l'evoluzione "normale" di certe affezioni, confondono incessantemente le piste e sottraggono una parte importante di solida base sperimentale alle conoscenze e alle rappresentazioni popolari relative alla salute, le quali sono inclini, molto più che in altri ambiti, a sopravvalutare risorse terapeutiche e cure d'ogni tipo e a riconoscere loro un'efficacia che spesso la ricerca sperimentale smentisce. In altre parole, le remissioni o le guarigioni percepite vengono imputate in modo abbastanza sistematico dai pazienti ai "trattamenti", mentre da un punto di vista biomedico possono dipendere sia da processi immunitari indipendenti sia da cicli patologici prevedibili, o anche da meccanismi di natura psicosomatica.

L'angoscia di fronte alla malattia e alla morte, il debole controllo da parte delle società rurali africane rispetto a tali minacce, l'opacità di numerose patologie (anche per la medicina clinica occidentale e, *a fortiori*, quando i metodi diagnostici occidentali non sono disponibili) finiscono per tracciare un quadro che differisce considerevolmente da quello in cui si situano i saperi agropastorali. Suolo e piante sono poco sensibili all'effetto placebo, e conoscono poco l'angoscia.

In questo modo si spiega indubbiamente la relativa standardizzazione dei saperi agropastorali in una determinata zona ecologico-culturale (gli agricoltori di uno stesso villaggio condividono perlopiù uno stesso insieme di saperi pedologici, botanici, agronomici, meteorologici, al di là delle inevitabili variazioni delle competenze individuali), standardizzazione che contrasta con la maggiore dispersione ed eterogeneità dei saperi terapeutici: i "rimedi della nonna", o "saperi popolari comuni", malgrado diverse ricorrenze e analogie, sono tutt'altro che identici da una famiglia all'altra, e i discorsi e le pratiche delle molteplici varietà di "guaritori", o "saperi popolari specialistici", hanno forte propensione all'idiosincrasia (ogni competenza personale è anche un sapere specifico).

In realtà, i saperi popolari si distinguono fra loro, in buona parte, sulla base della natura stessa dei loro referenti empirici. In altre parole, sono sottoposti, a seconda degli ambiti ai quali si applicano, a sistemi di vincoli distinti, i quali inducono configurazioni di rappresentazioni dotate di logiche, assemblaggi e contenuti differenti. All'interno stesso del mondo delle malattie, per esempio, esiste una grande differenza fra le affezioni visibili, semplici, monosemiche (come le malattie degli occhi) e le affezioni diffuse, complesse, polisemiche (come le malattie interne: vedi Jaffré, 1993). La ricchezza semantica delle rappresentazioni che vi afferiscono e il carattere più o meno sperimentale dei saperi popolari corrispondenti sono evidentemente condizionati da tali variabili "oggettive".

Possiamo dunque parlare a questo proposito di *dispositivi* esterni, diversi a seconda degli ambiti della pratica sociale considerata, i quali influiscono sulla configurazione dei saperi tecnici popolari e, in particolare, sul maggiore o minor grado di autonomia rispetto alla sfera magico-religiosa.

Il termine "dispositivo" – chiaramente preso in prestito da Foucault – è stato utilizzato (vedi Jaffré, Olivier de Sardan, 1995) per designare ciò che Jaffré ha talvolta chiamato "base materiale" delle malattie (con una metafora che allude al rapporto infrastruttura/sovrastruttura del marxismo: vedi Jaffré, 1993), vale a dire un insieme di fattori in qualche modo "oggettivi", indipendenti dalle rappresentazioni che se ne fanno gli attori sociali e che tuttavia influiscono su queste ultime, quali la prevalenza di

una malattia, l'esistenza o meno di terapie efficaci e l'espressione clinica della malattia (il suo "fenomeno", cioè le proprietà visibili del suo sistema di sintomi). Quest'analisi può essere estesa oltre l'ambito della salute. La coltivazione pluviale del miglio, per esempio, o l'allevamento transumante sono basati su una serie di "dispositivi" ogni volta specifici, di natura ecologica, biologica e climatologica (fra l'altro), i quali agiscono come vincoli sui saperi tecnici popolari rispettivamente implicati, e dunque influiscono sulla loro configurazione interna, sul maggiore o minor grado di "verificabilità", di "empiricità", di "simbolicità" e anche di efficacia, posto che questa possa essere misurata.

9

MEDIAZIONI E BROKERAGGI

Le interazioni fra la configurazione dello sviluppo e le popolazioni africane non si svolgono in una sorta di faccia a faccia teatrale e globale quanto piuttosto in piccoli angoli appartati, attraverso contatti, reti, passaggi, capillarità e interfacce. Si tratta infatti di processi fondamentalmente mediati, che passano cioè per mediazioni molteplici, incorporate l'una nell'altra, sovrapposte, interconnesse. Ma perché ci sia mediazione, occorrono dei mediatori.

Il ruolo centrale svolto da alcuni intermediari è stato osservato sin dall'epoca coloniale. *L'étrange destin de Wangrin*, superbo romanzo a base documentaria di Hampaté Bâ, non mette forse in scena le manovre di un celebre interprete nominato dalla colonizzazione?

In ogni epoca, in ogni contesto, si stagliano figure specifiche di mediatori. Nell'era dello sviluppo in cui ci troviamo attualmente, due tipi di mediatori, in particolare, sembrano svolgere un ruolo centrale: gli agenti dello sviluppo sul campo e i broker. Li prenderò in considerazione entrambi, uno dopo l'altro.

Un diverso modo di affrontare questo problema, al quale sarà dedicata la parte finale del capitolo, consiste nel soffermarsi non più sugli attori della mediazione, ma su quel particolare processo di mediazione che è l'utilizzo, in alcune circostanze rituali, di un linguaggio specifico, il "linguaggio-sviluppo", il quale sembra essere diventato un prerequisito per chiunque intenda svolgere un ruolo sulla scena della mediazione.

GLI AGENTI DELLO SVILUPPO

Lo sviluppo, nella sua forma operativa (sia attraverso l'attività ordinaria dei servizi tecnici sia per il tramite, in genere privilegiato, dei "progetti"), passa inevitabilmente per gli agenti dello sviluppo sul campo, i quali costituiscono la fondamentale interfaccia fra un "progetto" e i suoi "destinatari". Il nome di questi agenti dello sviluppo varia a seconda dei settori in cui intervengono e delle loro competenze (talvolta anche a seconda dei modi in cui intervengono, o delle dottrine): agenti di sanità primaria, infermieri, levatrici, per quanto riguarda il settore sanitario; formatori, divulgatori, consulenti agrari, animatori rurali, per quanto riguarda lo sviluppo rurale basato sull'agricoltura; si potrebbero anche citare gli agenti di alfabetizzazione, gli assistenti sociali, gli educatori, gli esperti di allevamento, gli assistenti veterinari... Tutti questi agenti "sul campo", al di là delle loro competenze tecniche, estremamente diverse, presentano alcune caratteristiche comuni. È attraverso di loro che passano le istituzioni dello sviluppo – i loro datori di lavoro – per rivolgersi, "alla fine della catena", ai destinatari dello sviluppo. Sono loro a dover trasmettere il "messaggio tecnico" alle "popolazioni bersaglio" o a essere incaricati, in modo più generale e più vago, di "sensibilizzare" o di "rendere consapevoli" le "comunità rurali". È in gran parte al loro livello, attraverso la loro intermediazione, che il mondo degli "sviluppati" e quello degli "sviluppatori" interagiscono. Questo vale tanto per operazioni di sviluppo "pesanti", gestite da istituzioni pubbliche e/o internazionali, come per progetti più "leggeri", promossi dalle ONG.

Si conoscono poche cose, in realtà, su questi agenti dello sviluppo, malgrado la posizione che occupano sia centrale a più di un riguardo (in effetti, la si può considerare, al contempo, un indice delle difficoltà incontrate dalla messa in atto delle operazioni di sviluppo e un luogo strategico per porre rimedio a un certo numero di queste difficoltà). Nell'immensa letteratura consacrata allo sviluppo, gli agenti dello sviluppo appaiono come una pagina bianca: le loro pratiche e difficoltà "reali", il loro inserimento "reale" nell'ambiente rurale non sono stati affatto oggetto di indagini serie, se non in rare eccezioni.[1] Certo, non mancano gli

1. La recente tesi di Koné ha il merito di aver affrontato per prima questo compito in termini socioantropologici (Koné, 1994).

scritti normativi, che descrivono la "missione" di questi agenti, o vantano i meriti del metodo di animazione di cui essi sono tenuti a essere gli esecutori fedeli e attivi. Ma questi scritti ci informano più sulle ideologie dei loro autori o sull'autopromozione delle istituzioni che li impiegano che sul modo in cui gli agenti dello sviluppo mettono in atto tutti questi buoni consigli e sulla natura pratica delle loro relazioni con i contadini... Tutto accade come se gli agenti dello sviluppo dovessero essere "trasparenti", realizzando infine il vecchio fantasma organizzativo della "cinghia di trasmissione". Eppure, tutto prova proprio il contrario. E numerosi attori dello sviluppo ne sono del resto consapevoli: basta ascoltare le parole *off the record*, le conversazioni private o le "chiacchiere da osteria" per formarsi un'idea concreta degli agenti dello sviluppo "reali", con le loro strategie personali, i loro insuccessi e tutte le contraddizioni cui la loro posizione li espone... Eppure, questa porzione, pur così significativa, della realtà sociale sembra rimossa, portata fuori dal campo di ciò che può essere detto pubblicamente (e di ciò che è legittimo conoscere, indagare o "valutare").

Una parentesi sulla corruzione

È vero che, in un mondo tanto bardato di interdizioni morali, simboliche e ideologiche come quello dello "sviluppo", numerosi altri ambiti vengono respinti ai margini del sapere e consegnati al non detto pubblico, per quanto determinanti possano essere nel giustificare il successo o l'insuccesso dei progetti di sviluppo. Si pensi, per esempio, alla corruzione, un meccanismo di controllo sociale in realtà molto importante. Ora, anche e soprattutto se si vuole contribuire a farla scomparire, occorre comprenderne il funzionamento o, in altre parole, considerarla un oggetto di conoscenza e non un tema di denuncia morale. Distinguere le basi di quanto potremmo chiamare "economia morale della corruzione" nell'Africa contemporanea significa tentare di aggiornare le norme pratiche, i valori e le legittimazioni che sottendono, in un modo per certi versi "positivo", le diverse forme di corruzione. Si pensi alla lotta simbolica permanente che gli attori sociali conducono per tentare di definire la frontiera fra corruzione legittima (spesso quella di cui beneficiano) e corruzione illegittima

(spesso quella di cui sono vittime), o si pensi agli innumerevoli meccanismi di compensazione, retribuzione, redistribuzione e solidarietà nei quali la corruzione è incorporata a tal punto da essere indistinguibile...

Ma la corruzione fa lega, più in particolare, con i processi di mediazione. Gli intermediari sono fra i principali vettori dell'economia morale della corruzione. Il potere è ovviamente l'altra grande fonte della corruzione, nella misura in cui è retto da una visione "neopatrimoniale" che confonde bene pubblico e bene privato, proprietà della corona e proprietà del re (vedi Médard, 1981, 1991; Bayart, 1989). Ma si potrebbe anche considerare il fatto che una parte delle funzioni del potere consiste nell'assumere un ruolo di intermediari o nell'assicurarsi il monopolio di alcune mediazioni. Comunque sia, corruzione, intercessione e brokeraggio costituiscono uno stesso insieme di pratiche e di rappresentazioni. Non è forse particolarmente difficile tracciare una linea di demarcazione fra "commissione" (la retribuzione di un brokeraggio considerata legittima) e "bustarella" (la sua retribuzione considerata illegittima)?

Gli agenti dello sviluppo sono evidentemente attori eminenti dell'economia morale della corruzione (vedi Koné, 1994; Berche, 1994), per le loro stesse funzioni, incentrate sulla mediazione.

Gli agenti dello sviluppo come "mediatori" fra saperi

I tipi di mediazioni che l'agente dello sviluppo assicura sono molteplici. Qui ci interesseremo a uno di essi, il più astratto, quello svolto fra i saperi. La mia ipotesi centrale è che l'agente dello sviluppo abbia una doppia funzione: è "portavoce" dei saperi tecnico-scientifici e mediatore fra questi saperi tecnico-scientifici e i saperi popolari. Questo doppio ruolo rientra nel campo del "doppio vincolo" (*double bind*: vedi Bateson, 1972): da un lato l'agente dello sviluppo deve vantare i saperi tecnico-scientifici contro i saperi popolari, dall'altro deve "sposarli" l'uno all'altro... Questa contraddizione "reale" è mascherata nella misura in cui le istituzioni dello sviluppo non assegnano ufficialmente all'agente dello sviluppo che uno solo dei due ruoli. Esse lo considerano innanzitutto un portavoce dei saperi tecnico-scientifici e lo formano a tale scopo. Non gli viene insegnato a mediare tra differenti saperi; piuttosto, gli viene richiesto di assumere diversi ruoli pedagogici, e di portare alla luce quelli che sono nell'ombra. Egli deve essere, a seconda dei casi e a volte contemporaneamente, un "divulgatore", un missionario, un propagandista, un "animatore", un tecnico, un "contatto" o un "formatore"... E tuttavia questo ruolo dimenticato, o occultato, di "mediatore" sembra molto appropriato rispetto alla sua funzione reale, se ricordiamo che è l'agente dello sviluppo a dover operare l'"innesto" di un messaggio tecnico (che deriva da un discorso scientifico cosmopolita) su un sistema di significati specifico di una particolare popolazione rurale. Che non ci si inganni: gli agenti dello sviluppo, come coloro che li impiegano, non sono necessariamente consapevoli di questo ruolo di mediatori, dato che è appunto il loro ruolo di portavoce a essere sempre messo avanti, tanto più che questo ruolo viene sempre definito e legittimato con una "competenza tecnica" (nel campo del sapere tecnico-scientifico). È d'altronde all'acquisizione di questa competenza che la loro formazione è quasi completamente consacrata, per quanto insoddisfacente possa spesso apparire il suo contenuto. Non si tratta di negare la necessità di una vera competenza tecnica, al contrario; del resto, è proprio la competenza tecnica a conferire all'agente dello sviluppo la sua legittimità sul campo (perlomeno, gliela dovrebbe conferire), tanto questa competenza è talvolta incerta (come le popolazioni non mancano di notare). Si tratta invece di constatare la necessità, altrettanto imperiosa, di un'altra competenza, che però non viene loro fornita. Nella quasi totalità dei casi, gli agenti dello sviluppo non hanno appreso a essere mediatori fra due sistemi di saperi, dal momento che, in particolare, la loro competenza tecnica è stata costruita su una negazione e su un rifiuto dei saperi popolari. Ora, la capacità di conoscere e di comprendere i saperi popolari è al centro della funzione di mediatore che essi devono anche esercitare...

Se non si è "insegnato" agli agenti dello sviluppo a essere mediatori, questo non significa affatto che tale ruolo non esista, o che non sia indispensabile: significa semplicemente che viene svolto male o molto male, per quanto sia in qualche modo "incorporato", "inserito", nella posizione oggettiva degli agenti dello sviluppo sul campo. Non disponendo delle competenze necessarie alla mediazione fra i saperi, gli agenti dello sviluppo assicu-

rano questa mediazione in modo inappropriato o unilaterale. C'è comunque mediazione, in buone o in cattive condizioni, con i suoi malintesi, slittamenti o distorsioni di senso, e i frammenti del discorso tecnico-scientifico che passano attraverso l'intermediazione del divulgatore o dell'infermiere vengono inevitabilmente reinterpretati dal contadino all'interno del suo sistema di sapere e di senso.

In questo campo, numerosi agenti dello sviluppo hanno gradualmente acquisito, malgrado tutto, una competenza "spontanea" e pratica, e sono diventati abili mediatori; ma bisogna riconoscere: (a) che tale competenza non è affatto riconosciuta dalle istituzioni cui appartengono; (b) che essa è lungi dall'essere generalizzata; (c) che essa ci guadagnerebbe se fosse incorporata nella formazione iniziale o continua degli agenti dello sviluppo...

Per cogliere meglio il contenuto di questo ruolo di mediatore, possiamo partire da uno dei suoi aspetti più semplici, quello che concerne la lingua. Gli agenti dello sviluppo sono mediatori in quanto sono innanzitutto "interpreti".

Lingua, alfabetizzazione, comunicazione

Supponiamo di collocarci, per un istante, nello schema classico della "trasmissione" di un messaggio tecnico (per quanto possa essere inappropriato per comprendere ciò che accade in un "innesto"): per trasmettere occorre tradurre. La traduzione, nel senso più banale del termine il passaggio da una lingua naturale a un'altra, è la prima tappa dello sviluppo rurale in Africa. Gli "sviluppatori" parlano in francese, in inglese; gli "sviluppati" parlano in bambara, in fon, in haoussa... Questa questione, solo apparentemente "semplice", non è mai stata considerata seriamente, come dovrebbe essere, dalle istituzioni dello sviluppo, sempre inclini a pensare che l'uso ufficiale del francese (per quanto riguarda la cosiddetta Africa francofona) permetta di dimenticare l'esistenza delle cosiddette lingue nazionali parlate dalla totalità del mondo rurale, e a fare come se gli operatori dello sviluppo non dovessero affatto preoccuparsi della situazione linguistica reale. Dal momento che questo problema non viene affatto preso in considerazione, gli agenti dello sviluppo devono il più delle volte improvvisare la traduzione dei "messaggi" e gestire con i propri mez-

zi le relazioni linguistiche con le popolazioni (ammesso che parlino la lingua locale, il che purtroppo non è sempre vero!)

L'alfabetizzazione nelle lingue nazionali (nelle lingue materne, dovremmo dire) ha posto in parte questo problema, ma non può costituire una panacea. Troppo spesso si limita all'adozione dello schema di "trasmissione dei messaggi" dall'alto in basso, esprimendo in una lingua contadina ampiamente rivista e corretta dagli intellettuali urbani (il "linguaggio-sviluppo": vedi più avanti) il sapere tecnico-scientifico nella sua forma più standardizzata, triste e scolastica. Altri problemi limitano il lavoro dei servizi di alfabetizzazione, problemi di cui essi non sono responsabili: il desiderio frequente presso le popolazioni rurali che l'insegnamento sia svolto nella lingua ufficiale e per mezzo del sistema scolastico ufficiale (vedi Ouédraogo, 1988); l'assenza di un vero e proprio "ambiente letterato" (giornali, libri, segnaletica) nelle lingue materne...

Dunque, al di là del particolare problema dell'alfabetizzazione, è proprio il problema della comunicazione nelle lingue locali a essere posto, e questa comunicazione è soprattutto e prima di tutto orale. Del resto, anche dove apparentemente lo scritto regna sovrano, nel cuore stesso delle società industriali, ricordiamoci quanto le reti personali e le discussioni interindividuali (le relazioni orali ravvicinate) contribuiscano, al pari dei media e dei supporti scritti, a strutturare gli atteggiamenti della popolazione rispetto all'innovazione e al cambiamento tecnico (vedi Katz, Lazarsfeld, 1955; Rogers, 1962). Attualmente, in ogni caso, l'essenziale della comunicazione nel contesto rurale africano, se passa inevitabilmente per le lingue materne, avviene anche in forma orale (compreso quando è veicolata dai mass media, radio e televisione).

Il fatto che alcuni progetti di sviluppo "integrati" abbiano una componente di "alfabetizzazione" (cosa di cui, in linea di principio, ci si può solo rallegrare) non significa dunque necessariamente che si sia tenuto conto della comunicazione "reale" nelle lingue materne: la traduzione scritta in baoulé o in tamashek di un "messaggio tecnico" espresso in francese non è affatto una garanzia di buona comunicazione.

Soprattutto, occorre spingersi oltre un'accezione semplicistica di "traduzione". Poiché non si tratta solo di trovare il termine peul

o wolof che renderebbe nel modo migliore parole come "concime", "diarrea" o "investimento": la traduzione, nel senso pieno del termine, non è un mero esercizio di ricerca di parole equivalenti da una lingua naturale a un'altra, ma la messa in relazione di campi semantici differenti, così come di modi differenti di suddividere o di pensare la realtà (per alcuni esempi vedi Jaffré, 1991; Bouju, 1991). Da questo punto di vista, una visione "lessicale" della traduzione non ha alcun senso, e la problematica della socioantropologia in questo campo dipende più dalla semiologia che dalla linguistica. Qualunque sia il mezzo di comunicazione, esista o meno una comunità linguistica fra l'agente dello sviluppo e lo "sviluppato", il problema della trasmissione di un "messaggio tecnico" sfocia sempre in questo famoso confronto fra due sistemi di senso, al centro del quale si trova l'agente dello sviluppo. Si sono già ricordati i lavori di Darré, il quale ha mostrato come, in Francia, i discorsi dei consulenti agrari (la versione francese dell'agente di sviluppo) venissero reinterpretati dagli allevatori secondo una logica coerente, sebbene molto diversa rispetto a quella tecnico-scientifica (vedi Darré, 1985). E tuttavia non solo questi allevatori parlavano la stessa lingua delle istituzioni dello sviluppo, ma erano stati tutti alfabetizzati e scolarizzati per numerosi anni...

La conclusione è chiara: un agente di sviluppo non può esercitare il suo ruolo di "portavoce" del sapere tecnico-scientifico (o, più esattamente, dei suoi frammenti) senza assumere anche un ruolo di mediatore. Non può trasmettere nulla senza tradurre, e la "qualità" della sua "traduzione" dipenderà dalla sua maggiore o minore competenza in entrambe le "lingue". Ma il suo ruolo di mediatore presenta ancora altri aspetti.

Mediazione e negoziazione

Non sono, infatti, semplicemente dei saperi a confrontarsi intorno a un'operazione di sviluppo, sono anche dei comportamenti, delle pratiche, degli interessi, in una parola attori sociali in carne e ossa, con le loro logiche e strategie, peraltro molteplici, diversificate, ambigue e fluttuanti. I saperi rappresentano risorse per l'azione: in altre parole, le competenze tecniche e sociali dei diversi partner (dal lato sia delle istituzioni dello sviluppo sia delle società contadine) vengono messe in atto attraverso pratiche e com-

portamenti. Ma queste pratiche e questi comportamenti non sono solo tecnici, né sono semplicemente un'"applicazione" dei saperi popolari tecnici: dipendono anche da valutazioni sociali, da logiche diverse, da tattiche e da strategie. Gli agenti dello sviluppo si situano appunto nel luogo d'incontro di queste tattiche e di queste strategie. Ancora una volta, essi devono assumere una funzione di mediazione per la quale sono poco o nulla preparati: comprendere le logiche delle azioni degli uni e degli altri, conoscere le diverse forze a confronto in un villaggio, analizzare le capacità di un gruppo o di un altro di trarre vantaggio da un progetto oppure di deviarlo, distinguere le poste in gioco locali politiche, economiche e simboliche... anche tutto questo richiede capacità di ascolto e una certa preparazione. La realizzazione locale di un progetto di sviluppo può essere paragonata a un vasto processo di "negoziazione informale", al cuore del quale si trova l'agente dello sviluppo, chiamato necessariamente a gestire anche (bene o male, consapevolmente o no, con perizia o senza) rapporti di forza, strategie subdole, compromessi.

A questo proposito, gli agenti dello sviluppo devono assumere una triplice funzione, un compito quasi irrealizzabile in cui si sommano contraddizioni e ambiguità:

- la difesa dei loro interessi personali;
- la difesa degli interessi della loro istituzione;
- la mediazione fra i diversi interessi degli altri attori sociali e delle fazioni locali.

Attraverso questa "missione impossibile", l'agente dello sviluppo sul campo appare come un attore molto particolare di quell'arena locale che costituisce un progetto di sviluppo (vedi capitolo 10).

I BROKER[2]

Ogni processo sociale che metta in relazione gruppi locali o attori sociali "dal basso" con forme inglobanti (la città, lo stato e

2. Questa parte è il risultato di una stretta collaborazione con Thomas Bierschenk, cui deve molto. Essa integra diversi elementi di un programma di ricerca in corso dedicato a questo tema, e anche alcune riflessioni emerse in un laboratorio che ha riunito i ricercatori che partecipano a tale programma.

il mercato sono quelle più evidenti) implica il ricorso a *passeurs*, a *go-betweens*, a mediatori che svolgono evidentemente un ruolo strategico. Come abbiamo visto, nemmeno i fatti sociali dello sviluppo si sottraggono a questa regola, anzi. Ma esiste una forma particolare d'intermediazione che può essere proficuamente analizzata come "brokeraggio", nella misura in cui i flussi di aiuto allo sviluppo possono essere paragonati a una rendita.

Sulla rendita dello sviluppo

Fra tutti i paesi del Sud, i paesi africani sono, nella congiuntura attuale, quelli che più dipendono dall'aiuto esterno, in un modo proporzionale alle loro risorse. Questo dato economico è noto, ma comporta implicazioni propriamente sociologiche meno visibili, legate ai modi di circolazione e di redistribuzione di questa "rendita dello sviluppo". In effetti, mettendo da parte ogni prospettiva normativa o morale, si tratta veramente di una "rendita", anche se questa rendita opera in un contesto di miseria e si fonda, diversamente dalle rendite minerarie, sulla mobilitazione di risorse esterne. Dire, per esempio, che lo stato africano è uno stato assistito è un modo per dire che è uno stato "redditiere". Ma – e questo è uno degli aspetti della "crisi dello stato in Africa"– gli stati africani contemporanei non sono o non sono più in grado di attrarre o di controllare una parte significativa dei flussi Nord-Sud, a causa della diffidenza dei finanziatori nei loro riguardi. Dunque la "rendita dello sviluppo" transita molto spesso attraverso reti di intermediari nazionali che non si confondono con gli apparati amministrativi e politici classici. Lo testimoniano l'importanza crescente delle ONG in quanto operatori dello sviluppo e lo spazio assunto dal sistema dei "progetti", anche nel caso delle cooperazioni bilaterali o multilaterali. Gli interlocutori locali assumono dunque sempre più importanza.

I broker locali dello sviluppo

Per "broker locali dello sviluppo" intenderemo gli attori sociali insediati in un'arena locale che servono da intermediari per canalizzare (verso lo spazio sociale corrispondente a questa arena) il flusso di risorse esterne che rientra in ciò che viene comunemente chiamato "aiuto allo sviluppo". Se si considera il "progetto di sviluppo" come forma quasi idealtipica delle operazioni di sviluppo, qualunque ne sia l'operatore, i broker rappresentano i portatori sociali locali dei progetti, coloro che costituiscono l'interfaccia fra i destinatari del progetto e le istituzioni dello sviluppo, e che sono tenuti a rappresentare la popolazione locale (o esprimere i suoi "bisogni") di fronte a strutture d'appoggio e di finanziamento esterne.[3]

Ma i broker dello sviluppo non cadono dal cielo. Sono il prodotto di storie locali, e agiscono all'interno di reti. Quali sono allora i processi sociali che fanno di alcuni attori sociali africani dei broker dello sviluppo? Ogni ricerca in questo campo sarà benvenuta.[4] La mobilitazione o l'acquisizione di risorse esterne da parte dei broker dello sviluppo, a vantaggio di gruppi o collettività in nome dei quali intendono agire nella posizione di loro rappresentanti, non può evidentemente essere ridotta alle motivazioni avanzate, le quali dipendono da svariate retoriche del bene pubblico, dell'interesse collettivo, della dedizione agli altri, dell'attivismo a favore dello sviluppo... Si tratta anche di potere e d'influenza, quando non di interessi più materiali. I broker cercano dunque, al di là delle ideologie che rivendicano, di consolidare la loro posizione nell'arena locale (e talvolta nell'arena nazionale). Un legame si instaura allora fra il brokeraggio nello sviluppo e sistemi clientelari frequentemente segnalati (per quanto poco studiati in modo empirico). Ma l'influenza dei broker non è dovuta solo al controllo, più o meno esteso, più o meno diretto, che esercitano sui modi di allocazione o di redistribuzione delle risorse che l'aiuto allo sviluppo permette di canalizzare verso il villaggio, il quartiere, la regione; la loro influenza dipende anche dalla capacità di negoziazione e di *partnership* con gli operatori del Nord, e dunque dal loro inserimento personale in reti

3. Boissevain aveva sottolineato il ruolo del "broker" in quanto "manipolatore sociale": egli costituirebbe, cioè, un tipo particolare di "imprenditore": "Un broker è un professionista della manipolazione delle persone e delle informazioni, che produce comunicazione per il profitto" (Boissevain, 1974, p. 148). I broker non controllano in prima persona le "risorse" (terre, impieghi, sovvenzioni, crediti, saperi specialistici ecc.), ma hanno contatti strategici con coloro che le controllano: "Il capitale di un broker consiste nella sua rete personale di relazioni" (*ibidem*, p. 158).

4. Vedi gli articoli, particolarmente illuminanti, di Blundo (1991, 1994).

Nord-Sud più o meno istituzionalizzate. Una delle condizioni di tale inserimento sembra essere la competenza retorica, e cioè la capacità di esprimersi in un linguaggio appropriato rispetto alle attese delle istituzioni dello sviluppo e dei finanziatori. Si tratta di un sapere pratico acquisito progressivamente, il quale deve permettere di adattarsi alle nuove "modalità" di sviluppo che insorgono regolarmente (*bisogni fondamentali*, *sviluppo sostenibile, autopromozione* ecc.). La "localizzazione" crescente dei progetti (il fatto che i circuiti statali verticali classici siano sempre più scavalcati a vantaggio di un aiuto che arriva "direttamente" ai destinatari) porta paradossalmente a moltiplicare il numero dei broker locali ("alla base", a livello del villaggio o del quartiere), dando impulso al tempo stesso all'"internazionalizzazione" di questi broker (collegati ormai direttamente e regolarmente a partner europei o nordamericani).

Una tipologia dei broker in funzione delle loro reti

Un primo inventario dei tipi di broker mette in evidenza quattro grandi categorie di reti di brokeraggio.

– *Le reti "confessionali"*. L'appartenenza a una Chiesa, a una setta, a una confraternita permette di mobilitare contatti sociali esterni alla comunità locale e alle appartenenze di lignaggio o di famiglia. Si tratta indubbiamente, insieme alle imprese missionarie di un tempo e alle organizzazioni caritatevoli odierne, delle prime forme di brokeraggio decentrato, le quali rimangono di gran lunga le più importanti. Esse, del resto, non fanno che prosperare. Il tema particolarmente interessante di "religione e sviluppo" può così essere affrontato non dalla prospettiva delle "ideologie religiose", ma da quella degli spazi sociali intessuti dalle istituzioni religiose e della posizione di intermediari che alcuni occupano al loro interno. Confraternite islamiche, Chiesa cattolica, Chiese e sette protestanti, movimenti sincretici costituiscono tutti delle reti attraverso le quali broker affiliati a queste rispettive istituzioni mobilitano l'aiuto allo sviluppo.

– *I "quadri" provenienti dalla stessa località*. Nel corso degli ultimi anni si sono moltiplicate in Africa le associazioni di cittadini originari di una stessa località. Esse raggruppano "quadri" (amministratori pubblici, universitari, immigrati, commercianti) provenienti da una stessa regione, da una stessa cittadina, da uno stesso villaggio. Queste associazioni danno impulso a progetti sempre più numerosi di sviluppo, basandosi tanto sulle competenze professionali dei loro membri quanto sulle relazioni sociali o politiche che questi hanno acquisito in città o all'estero. In tal modo, essi non solo mantengono o ritrovano un legame con le loro origini sociali, ma si affermano anche nell'arena politica locale.

– *I movimenti culturali/etnici*. Spesso animati a loro volta da funzionari o da intellettuali, questi movimenti cercano al contempo di fare beneficiare le popolazioni cui fanno riferimento di una parte maggiore della rendita procurata dallo sviluppo (in genere, in nome di disuguaglianze subite nella spartizione "etnica" di questa rendita) e di ottenere per i loro dirigenti un più facile accesso alle posizioni politiche nazionali. Se l'etnicità è stata oggetto di innumerevoli lavori, i movimenti etnici (la maggior parte ridestati o generati dal contesto attuale di democratizzazione) sono stati scarsamente studiati sul campo per quanto riguarda le loro relazioni con lo sviluppo: affrontarli sotto l'aspetto dei processi di mediazione fra le popolazioni e lo stato, dell'acquisizione/redistribuzione dei flussi di aiuto, del rafforzamento delle posizioni politiche o delle capacità clientelari... in una parola, dal punto di vista del brokeraggio nello sviluppo, sembra essere una prospettiva particolarmente feconda (si pensi, per esempio, al problema tuareg da quest'angolazione).

– *I "leader contadini"*. Questa espressione, usata da numerose ONG e agenzie di sviluppo, intende designare i partner provenienti dall'ambiente agricolo che si cerca di formare e con i quali s'intende trattare. Essa designa cioè tutti coloro che le istituzioni del Nord tentano di elevare alla posizione di "broker scalzi"... Alcuni di essi hanno così acquisito abilità importanti, che permettono loro di trattare direttamente con i finanziatori. Al tempo stesso, l'aggiustamento strutturale rimanda sempre più persone scolarizzate alle campagne e queste, "facendo ritorno alla terra", cercano di occupare una posizione di interlocutori contadini rispetto alle istituzioni dello sviluppo. Le cosiddette strutture "col-

lettive" (cooperative, gruppi di contadini, associazioni di villaggio per lo sviluppo) costituiscono uno dei luoghi dell'emergere di tali leader contadini (e dell'insorgere di eventuali conflitti con i notabili locali).

Le quattro categorie di brokeraggio che abbiamo esaminato non si escludono necessariamente a vicenda, né escludono altre forme di brokeraggio locale. Ma sembrano essere le più significative, e anche le più interessanti in termini di ricerca comparata.

Broker o brokeraggio?

I broker non sono necessariamente "professionisti". Sarebbe più opportuno, quindi, parlare di una "funzione di brokeraggio", che può essere assicurata da individui aventi svariati ruoli sociali. Talvolta, tali ruoli possono essere più importanti, dal punto di vista della posizione sociale o delle strategie individuali, di quello di broker. Oltre che da un singolo individuo, la funzione di brokeraggio può essere assicurata da un collettivo, un'associazione, un'istituzione (una Chiesa, un'organizzazione contadina) o, più precisamente, dai loro dirigenti (tenuto conto del fatto che in un qualsiasi collettivo gli animatori o i responsabili svolgono spesso un ruolo preminente, che trasforma i semplici membri in "comparse").

Di fatto, gli inconvenienti del termine "broker" (che lascia intendere un'eccessiva personalizzazione o specializzazione) non sono che l'altra faccia dei suoi vantaggi: la funzione di brokeraggio non è astratta, ma impersonata da attori sociali particolari, anche se sono disseminati, se appartengono a una rete o se operano a tempo parziale. Di questi attori sociali è opportuno analizzare gli itinerari, le biografie, distinguere le caratteristiche. Come si diventa broker? Oppure, come si giunge a esercitare la funzione di brokeraggio? Quali competenze sono necessarie? Con quale "formazione" (viaggi, attivismo, studi...) ci si prepara a questo ruolo? Come si può arrivare a essere, in qualche modo, "eleggibili" a questa funzione? È possibile diventare broker professionisti e, se sì, in che modo?

È meglio destreggiarsi fra "broker" e "brokeraggio" scegliendo a seconda delle necessità. Numerosi e interessanti dati empirici si situano del resto alla congiunzione di questi due concetti,

come tutto ciò che concerne le "catene di brokeraggio" o le "reti di broker".

L'inserimento dei broker nell'arena politica locale

Possiamo ritenere che esistano quattro grandi casi particolari:

- il broker è esterno all'arena politica locale, e vuole prendervi posto: la sua funzione di brokeraggio è correlata a una strategia di inserimento;
- il broker è un attore sociale dominato o emarginato dall'arena politica locale: la sua funzione di brokeraggio è al servizio di una strategia di ascesa sociale interna;
- il broker è un attore sociale dominante o centrale nell'arena politica locale: la sua funzione di brokeraggio è al servizio di una strategia di consolidamento;
- il broker intende "uscire" dall'arena politica locale: la sua funzione di brokeraggio dipende da una strategia di ascesa sociale esterna.

In tutti i casi, il brokeraggio si inserisce in una situazione generale di policentrismo, che caratterizza ogni arena politica locale. Non c'è mai, o quasi mai, una situazione di dominio esclusivo da parte di un solo potere. Abbiamo a che fare, piuttosto, con l'esistenza di diversi centri di potere, differenti per importanza e per aree di competenza, più o meno articolati, gerarchizzati o concorrenti, i quali dipendono spesso da successive sedimentazioni storiche. La funzione di brokeraggio può dunque costituire una risorsa, a volte complementare e a volte centrale, per costituire un nuovo centro di potere locale oppure per rafforzarne o acquisirne uno già esistente.

Le relazioni fra broker locali dello sviluppo e mediatori tradizionali

Numerosi poteri locali di tipo tradizionale (capi di lignaggio, capi di villaggio, capicantone, "notabili"), avevano e continuano ad avere talvolta una funzione di mediazione.[5] È noto come

5. In tutt'altro contesto, la sociologia rurale francese ha sottolineato il ruolo di mediazione, esercitato dai notabili, fra società locale e società più ampia (Mendras, 1976).

la colonizzazione abbia fatto ricorso, sia per l'amministrazione sia per l'"avanzamento" delle colonie (il precursore dello sviluppo), a questi intermediari indigeni che, del resto, essa non esitava a investire delle funzioni di rappresentanza politica tradizionale o pseudotradizionale. Se, allora, questi mediatori hanno beneficiato (e a volte continuano a beneficiare) di diverse rendite dovute alla loro posizione (*royalties*, prebende o sottrazioni di fondi), oggi sono spesso esclusi dalla rendita dello sviluppo. In particolare, a differenza dei broker dello sviluppo, essi non padroneggiano ancora i discorsi propri del mondo dello sviluppo. Le relazioni fra i mediatori politici classici e i broker dello sviluppo non sono affatto semplici: esse attraversano effettivamente appartenenze familiari, sociali o etniche, e si sovrappongono a molteplici conflitti e alleanze locali. Non sarebbe possibile, tuttavia, individuare l'avvento di una specie di "compromesso storico" fra i mediatori tradizionali (che gestiscono le relazioni fra lo stato e gli attori sociali locali) e i broker dello sviluppo (che gestiscono le relazioni fra istituzioni dello sviluppo e attori sociali locali)?

In Africa è stata da tempo identificata l'esistenza di forme "neopatrimoniali". Ma l'emergere dei broker dello sviluppo non crea forse nuovi rapporti di protezione, basati sulla capacità di un broker di orientare o redistribuire i flussi dell'aiuto, alimentando così relazioni di fedeltà? Si deve forse vedere in questo fenomeno il risorgere di forme di clientelismo più antiche (per esempio, legami di dipendenza personali fra due famiglie)? Le "regole del gioco" dello sviluppo permettono forse l'emergere di forme inedite di affiliazione (legate al carattere nuovo delle risorse mobilitate dai broker: relazioni con i finanziatori, acquisizione di un capitale scolastico[6] minimo, inserimento in reti esterne)? Comunque sia, nei fenomeni di mediazione moderni legati allo sviluppo la capacità di mediazione tra configurazione dello sviluppo e popolazioni coinvolte fa intervenire un fattore molto particolare (bisognerebbe forse dire una risorsa, oppure un vincolo?): il linguaggio.

6. Il livello di scolarizzazione può essere considerato un vero e proprio "capitale". [NdT]

IL LINGUAGGIO-SVILUPPO

La linea direttrice della nostra argomentazione sarà la seguente. Gli universi linguistici delle popolazioni "da sviluppare" (che evocherò con l'espressione "linguaggio locale") e l'universo linguistico delle istituzioni dello sviluppo (che chiamerò "linguaggio-sviluppo") nella maggior parte dei casi non comunicano. Là dove questi universi entrano in contatto, a livello dei progetti di sviluppo, il linguaggio-sviluppo – nella forma particolare di un linguaggio-progetto – serve essenzialmente alla riproduzione dei progetti senza penetrare nel linguaggio locale. In tali condizioni, l'attuale moltiplicarsi dei broker dello sviluppo originari dei paesi del Sud, i quali padroneggiano il linguaggio locale e al contempo il linguaggio-sviluppo, dovrebbe forse essere interpretato come un inizio di "appropriazione" del linguaggio-sviluppo da parte delle popolazioni locali?

Due universi linguistici radicalmente diversi

Il nostro punto di partenza, ripetutamente verificato sul campo, è che il linguaggio-sviluppo è connaturato alle agenzie, alle istituzioni e agli operatori dello sviluppo, vale a dire alla "configurazione dello sviluppo", ma non penetra nei linguaggi locali. Chiaramente, tutte le lingue africane possono esprimere il cambiamento (vedi Peel, 1978), non fosse altro perché il cambiamento era già un dato delle società precoloniali. Se il linguaggio-sviluppo rimane in qualche modo "fuori dalla porta" dei linguaggi locali, ciò non accade per ragioni linguistiche, ma semplicemente perché i locutori dei linguaggi locali (gli "sviluppati") non appartengono alla configurazione dello sviluppo e non sanno cosa farsene del suo linguaggio. Gli "sviluppati" non hanno gli stessi punti di riferimento culturali e professionali, e sono assoggettati a vincoli molto diversi rispetto agli "sviluppatori". È il paradosso del linguaggio-sviluppo: deve rivolgersi agli sviluppati e non interessa che gli sviluppatori...

Certo, il linguaggio-sviluppo conosce numerosi dialetti. È esso stesso eterogeneo, e attraversato da differenze, da varianti e persino da contraddizioni. Differenze sincroniche fra "scuole", ideologie e istituzioni. Differenze diacroniche fra "mode", di cui

chiunque può riconoscere il succedersi nel corso dei decenni, se non degli anni. Queste differenze non possono essere trascurate, tanto più che sono spesso amplificate o "indurite" dagli scontri retorici o dalla competizione su uno stesso "mercato". Ma, l'abbiamo già notato, sul piano diacronico le novità di oggi, in materia di sviluppo, si costruiscono sull'oblio di quanto era stato fatto di analogo ieri o l'altro ieri, mentre sul piano sincronico lo scontro fra concezioni contrapposte dello sviluppo si basa su un fondo comune di metarappresentazioni condivise (paradigma altruista e paradigma modernista), che costituiscono dunque un metalinguaggio (vedi capitolo 3).

È possibile, ovviamente, analizzare il linguaggio-sviluppo in sé. Ci si può interessare, per esempio, alle sue diverse varianti, e mettere in evidenza ciò che le distingue o le contrappone. Sarebbe tuttavia un'operazione banale. Essa corrisponde a ciò che le diverse componenti della configurazione dello sviluppo fanno già in continuazione, ciascuna per affermare la sua specificità più o meno contro le altre componenti.

È indubbiamente più proficuo, ed è un approccio che rientra maggiormente nell'ambito dell'antropologia, interessarsi alle eventuali interazioni fra il linguaggio-sviluppo e i linguaggi locali. Che cosa accade quando il linguaggio-sviluppo entra in contatto con un linguaggio locale?

Il linguaggio-progetto

La forma concreta, sul campo, assunta dal linguaggio-sviluppo quando diventa operativo e si concretizza in un'istituzione in contatto con le popolazioni locali, è ciò che potremmo chiamare "linguaggio-progetto". Il "progetto" è infatti diventato la forma privilegiata dell'azione dello sviluppo. Ogni progetto è un sottoprodotto specifico e particolare della configurazione dello sviluppo, un microcosmo che può essere analizzato come "organizzazione", ma anche come sistema linguistico. Così come ogni organizzazione ha un proprio linguaggio, ogni progetto ha un suo linguaggio-progetto, che è un prodotto specifico e particolare del linguaggio-sviluppo o di uno dei suoi dialetti. Il linguaggio-progetto è una "parlata" del linguaggio-sviluppo. Esso viene utilizzato in un certo numero di situazioni caratteristiche: nei documenti scritti di un progetto, durante le riunioni dell'"organizzazione-progetto", nel corso delle sessioni di formazione dei suoi agenti, ma anche nei contatti fra i responsabili di un progetto e altri attori sociali appartenenti alla configurazione dello sviluppo (funzionari nazionali, esperti o periti stranieri). Ma il linguaggio-progetto è tenuto anche a comunicare con il linguaggio locale, e questo ancor più se la sua tematica partecipazionista è accentuata; in effetti, se ogni progetto ha necessariamente un obiettivo partecipazionista per quanto riguarda le sue relazioni con la popolazione locale – obiettivo espresso nella sua retorica –, alcuni progetti puntano più di altri su questa dimensione, con le parole oppure con i fatti.

L'analisi che è stata fatta (vedi Maman Sani, 1994) di un progetto di "gestione dei terreni agricoli" a Torodi, in Niger, progetto dall'ideologia molto "partecipazionista", è a questo proposito particolarmente illuminante. Da un lato, il linguaggio-progetto è molto sviluppato sia all'interno dell'organizzazione-progetto sia nei suoi contatti con l'esterno. Sessioni di formazione degli agenti, valutazioni interne permanenti, riunioni locali, incessanti valutazioni esterne, visite dei membri di altri progetti (in nome del carattere sperimentale del progetto di Torodi), in tutte queste occasioni si parla il linguaggio-progetto, organizzato intorno ad alcune parole chiave: *autopromozione, negoziazione fra partner, bisogni delle popolazioni, pianificazione rurale, appropriazione, protezione delle risorse, responsabilizzazione, concertazione, appoggio* ecc. Questo linguaggio-progetto viene addirittura quasi formalizzato in una serie di pannelli illustrati, esposti tutti intorno alla sala delle riunioni del progetto e che ripercorrono l'"approccio di gestione delle terre" e mettono in risalto la sua dimensione partecipativa. Il "giro" commentato di questi pannelli è un esercizio obbligato non appena arrivi un visitatore. E vi si apprende come ogni villaggio metta a punto un progetto popolare di sviluppo a partire dall'identificazione dei bisogni collettivi e dalla mobilitazione di tutti per quanto riguarda la ricerca delle soluzioni...

D'altro canto, la "penetrazione" di questo linguaggio-progetto fra la popolazione locale (e cioè nei villaggi coinvolti dal progetto) è più o meno nulla. La ricerca etnografica ha così mostrato che la stragrande maggioranza dei contadini e delle contadine

non parla mai il linguaggio-progetto e, a dir tutto, non se ne preoccupa affatto. Il solo termine entrato nell'uso comune è quello stesso di "progetto", diventato *porze* in zarma (la lingua veicolare locale), un termine che è del resto ampiamente diffuso in tutto il paese, come i progetti stessi. *Porze*, qui come altrove, evoca direttamente un flusso di risorse temporanee, distribuite a particolari condizioni dai bianchi. Ci sono stati dei progetti in passato e ce ne saranno in futuro; i progetti passano, ma ogni progetto è buono. La specificità del progetto di Torodi, con la strategia "partecipazionista" che rivendica e che contraddistingue il suo linguaggio-progetto, è per di più percepita negativamente dagli abitanti dei villaggi, come una diminuzione del flusso di aiuto rispetto ai progetti anteriori. "Il progetto precedente era come uno straniero che avesse offerto un bastone a un vecchio stanco per permettergli di alzarsi. Il progetto attuale è come uno straniero che non tende il bastone, ma lo getta a terra e domanda al vecchio di fare uno sforzo per raccoglierlo" (Maman Sani, 1994, p. 14). In ogni villaggio, non si trovano al massimo che tre o quattro abitanti in grado di parlare (nella lingua locale, vale a dire in zarma) alcune briciole del linguaggio-progetto. Ma essi non lo fanno che in presenza di visitatori (considerati tutti, *a priori*, potenziali elargitori di fondi).

Evidentemente, questo non è un problema strettamente linguistico, dovuto ad alcune difficoltà di traduzione. L'assimilazione popolare nella lingua zarma di parole francesi e inglesi (attraverso il Ghana e la Nigeria), in modo essenzialmente pragmatico e "informale", è un fenomeno comune, di massa. Ma il linguaggio-sviluppo non ha seguito questa via "dal basso", essendo in questo caso *porze* uno dei rari termini entrati nel linguaggio popolare. Il linguaggio-sviluppo è tuttavia noto e ampiamente diffuso in una forma diversa, interamente "zarmaizzata" grazie alle trasmissioni radiofoniche nelle lingue locali. Sono queste, infatti, ad aver prodotto già da tempo neologismi zarma (inventati dagli animatori e dai giornalisti) tesi a tradurre espressioni francesi, in genere allo scopo di riferire la politica nazionale e internazionale. Essendo lo "sviluppo" una tematica centrale dei discorsi ufficiali e pubblici trasmessi alla radio da trent'anni, il linguaggio-sviluppo, a poco a poco, è stato integralmente "messo in parole zarma" da questo mezzo di comunicazione (così "sviluppo" è tradotto alla radio con

jine koyyan, "andare avanti"). Ma questo linguaggio, semplicemente, non viene mai utilizzato nelle situazioni di vita quotidiane. Nelle campagne, come in città, nessuno parla normalmente in questo modo. Le sole occasioni in cui si usa questo linguaggio sono quelle ufficiali: oltre alle trasmissioni radio, i discorsi pubblici nelle lingue locali pronunciati da uomini politici o da dirigenti. Oppure, come a Torodi, le riunioni organizzate dagli agenti sul campo. Un progetto costituisce dunque, in qualche modo, la più piccola scala in cui viene parlato il linguaggio-sviluppo, il livello più basso del discorso pubblico diretto al popolo. Anche i progetti di tipo ONG, che intendono distinguersi al massimo dai progetti statali, anche i progetti che si vogliono alternativi e ultrapartecipazionisti, volenti o nolenti, non appena si rivolgono collettivamente ai contadini nella loro lingua, ricadono nel linguaggio ufficiale standardizzato. A Torodi, il linguaggio-progetto viene parlato, nella versione zarma, dagli agenti del progetto (chiamati "animatori") in contesti quasi ufficiali. Essi riprendono tutte le espressioni del linguaggio-sviluppo creato alla radio, con poche varianti, nel tentativo di sottolineare ciò che definisce la specificità o l'identità del progetto stesso.[7] Il ruolo degli animatori è in questo caso centrale. Parlano il francese del Niger, parlano il linguaggio-progetto nella sua forma francese standard, lo sanno tradurre in zarma e dunque lo parlano nella sua forma "zarmaizzata" standard; infine, parlano lo zarma corrente. Ma, ed è questa la cosa più significativa, gli animatori del progetto in questione non usano, malgrado tutto, il linguaggio-progetto nelle loro interazioni quotidiane con i contadini (pratiche, tecniche, pragmatiche, fàtiche). Al contrario, essi preferiscono evitarlo, non necessariamente in maniera cosciente, ma a causa della sua totale mancanza di pertinenza. Lo parlano invece "in riunione", davanti agli abitanti del villaggio convocati, in genere in occasione delle visite dei funzionari o degli "stranieri". È anche in tali occasioni che i rarissimi contadini capaci di riprodurre almeno parzialmente questo linguaggio, si arrischiano a parlarlo a loro volta.

7. "Padronanza dello sviluppo locale" diventa così *mate kan aran ga hini ga koynda aran kwara jina*, letteralmente "come voi potete condurre il vostro villaggio avanti", e "diagnosi partecipativa e concertata" diventa *aran ma ceeci waafakey bey kulu ma kaandey nga gaakasina*, letteralmente "voi dovete cercare un accordo fra di voi e che ciascuno porti il suo aiuto" (Maman Sani, 1994).

Tale constatazione pone evidentemente il linguaggio-progetto nella categoria più generale del "politichese". Eppure il linguaggio-progetto svolge un ruolo centrale, se non per quanto riguarda i rapporti fra il progetto e le popolazioni, almeno per le forme di riproduzione del progetto stesso.

Possiamo, in effetti, proporre un piccolo "modello" per illustrare il funzionamento del progetto di Torodi e di tutti i progetti di questo tipo. Tutto accade come se tre sfere, intersecandosi, definissero il progetto. Una prima sfera è l'organizzazione-progetto (il suo personale, i suoi uffici, la sua logistica, i suoi flussi finanziari): in questo caso, constatiamo come sia sovradimensionata e quanto sia costosa in rapporto all'output diretto alle popolazioni locali. In effetti tutto si basa – alla fine della catena – sulla presenza sul campo, nel complesso, di sei animatori, che non fanno niente più di quanto ci si aspetterebbe da parte dei servizi tecnici forniti dallo stato alla campagna, se questi funzionassero normalmente. Una seconda sfera è il linguaggio-progetto, onnipresente, a sua volta incentrato su se stesso, con un impatto ancora minore sulle popolazioni locali rispetto all'organizzazione-progetto stessa. La terza sfera è costituita dalle valutazioni del progetto. Nel caso del progetto di Torodi, tali valutazioni erano incessanti. È proprio qui che si gioca, evidentemente, la riproduzione del progetto: il suo finanziamento, il suo prolungamento, la sua trasformazione, la sua estensione, la sua sopravvivenza...

Il linguaggio-progetto non esercita alcun ruolo funzionale nei rapporti fra l'organizzazione-progetto e la popolazione locale coinvolta. Non ha, in altre parole, alcun impatto "popolare" e non penetra nel linguaggio locale. Invece, il linguaggio-progetto è indispensabile per la riproduzione del progetto stesso e per la perpetuazione dei flussi di finanziamento: è questo a definire, per i finanziatori, la "personalità" del progetto, a fornire almeno in parte i criteri delle continue valutazioni alle quali il progetto è sottoposto. Esso è anche una delle componenti dell'identità professionale dei funzionari responsabili del progetto i quali, utilizzandolo, affermano regolarmente la loro specifica posizione nella configurazione dello sviluppo locale, e legittimano la loro competenza e utilità sociale.

Linguaggio e brokeraggio

Nel caso che abbiamo citato, il brokeraggio interviene poco. Il progetto di Torodi è infatti un progetto "ufficiale" (dipendente dal pesante meccanismo della cooperazione francese), consapevolmente imposto nella regione. I potenziali mediatori fra linguaggio-sviluppo e linguaggio locale, gli animatori sul campo, non utilizzano affatto il linguaggio-progetto con i contadini e, per quanto riguarda l'organizzazione-progetto, non sono che agenti esecutivi di scarso peso. Ma la situazione è diversa quando si considerano altri progetti che rientrano nella stessa ideologia o sono dotati, in altre parole, di un identico linguaggio-progetto, ma che passano per altri canali istituzionali, in particolare le ONG. In effetti, il moltiplicarsi dei progetti di tipo ONG fa intervenire sempre più partner africani provenienti dalla "società civile". Si tratta del moltiplicarsi dei broker che abbiamo descritto in precedenza.

Questi broker sono tenuti a parlare il linguaggio locale (poiché rivendicano di essere "legati al campo", di conoscerne i bisogni, di condividerne le aspirazioni...), ma devono anche possedere il linguaggio-sviluppo (dato che esso rappresenta la condizione di ogni comunicazione con i finanziatori). Più esattamente, devono conoscere il dialetto specifico del linguaggio-sviluppo parlato dai loro interlocutori del Nord, dialetto che a sua volta sfocerà, se l'affare viene concluso, in un linguaggio-progetto. Siamo lontani dai vecchi "notabili" che un tempo fungevano da interlocutori del potere coloniale. Il brokeraggio dello sviluppo è una nuova funzione. E quel tipo particolare di competenza linguistica che è la capacità di parlare il linguaggio-sviluppo ne è un prerequisito.

Come abbiamo visto con il progetto di Torodi, è tramite il linguaggio-sviluppo che i progetti si riproducono, sia quelli delle ONG sia quelli delle cooperazioni bilaterali o delle organizzazioni internazionali. Ma è anche grazie a esso che si mettono in piedi e che si identificano i progetti.

In paesi come il Senegal, il Mali o il Burkina Faso, dove notevole è la densità delle ONG per metro quadrato, si moltiplicano gli interlocutori nazionali delle ONG del Nord, sempre più organizzati a loro volta in ONG del Sud (vale a dire in officine di brokeraggio che sostituiscono i broker individuali). È attraverso

tali interlocutori che il linguaggio-sviluppo si estende. Ormai non è più soltanto parlato alla radio o alla televisione, nei discorsi politici o nelle riunioni degli agenti sul campo, ma viene anche parlato da questa nuova categoria sociale, in rapida espansione, costituita dai broker.

Ricordiamolo, la composizione sociale della categoria dei broker è certamente eterogenea: vi si trovano funzionari urbani "originari" del villaggio, spesso responsabili di associazioni di persone provenienti da un villaggio e residenti in città o all'estero, disoccupati istruiti che hanno fatto ritorno al mondo rurale, emigrati tornati nel loro paese, contadini locali più o meno autodidatti. La padronanza del linguaggio-sviluppo rappresenta per queste persone il biglietto d'ingresso a una rete internazionale, una competenza necessaria per inserirsi nella configurazione dello sviluppo e quindi poter canalizzare fondi e progetti. Può capitare così di vedere, in qualche convegno, atelier o seminario organizzato a Ginevra, a Montreal o a Berlino, giovani contadini africani far mostra delle loro competenze nel linguaggio-sviluppo.

È possibile pensare che il moltiplicarsi dei locutori del linguaggio-sviluppo in Africa, attraverso l'accrescimento del brokeraggio a livello locale, possa sfociare nella sua progressiva generalizzazione negli ambienti popolari, rurali o urbani? In altre parole, c'è da aspettarsi un fenomeno di estensione a macchia d'olio a partire dai broker? Non è possibile rispondere ora a tale domanda, tanto più che la diversità delle situazioni locali e nazionali rende difficile, se non impossibile, una risposta univoca. Il moltiplicarsi delle associazioni contadine, per esempio, i cui dirigenti possono usare con un certo agio il linguaggio-sviluppo, potrebbe essere un buon indice di "popolarizzazione" o di "appropriazione popolare" del linguaggio-sviluppo, e cioè di una certa penetrazione del linguaggio-sviluppo all'interno del linguaggio popolare (vedi Jacob, Lavigne Delville, 1994; Lavigne Delville, 1994)? Potrebbe, però, trattarsi anche soltanto di un nuovo strumento di brokeraggio dello sviluppo. Il linguaggio-progetto, allora, non avrebbe altra funzione che consentire a "nuove élite rurali" di raggiungere la configurazione dello sviluppo canalizzando, al tempo stesso, fondi destinati all'aiuto? Queste dinamiche sono entrambe possibili.

D'altro canto, potrebbe forse instaurarsi localmente un nuovo linguaggio professionale, più o meno veicolato dal linguaggio-sviluppo? Effettivamente, il linguaggio-sviluppo può includere talvolta componenti in qualche modo tecniche o funzionali, la cui padronanza può essere un indice di una certa professionalizzazione. La terminologia necessaria per mettere in piedi un dossier di credito rurale, o quella associata al funzionamento di una cooperativa (ufficio, assemblea generale, revisore dei conti, rapporto di attività, rimborsi) ne costituiscono alcuni esempi.

Infine, occorre prendere atto della differenza fra le regioni in cui le organizzazioni contadine gestiscono un surplus ricavato localmente (le aree di produzione del cotone, per esempio) e quelle in cui la strategia assistenzialistica rimane egemonica. Quale impatto possono avere queste differenze sul linguaggio-sviluppo e, più in generale, sul brokeraggio?

10

ARENE E GRUPPI STRATEGICI

LO SVILUPPO LOCALE COME ARENA POLITICA

Lo sviluppo è chiaramente un luogo di scontro "politico", ma in un senso completamente diverso rispetto a quello attribuito abitualmente a questa espressione. Non intendo in effetti fare allusione né alla politica nazionale né alla politica internazionale, spazi in cui circolano i politici e gli alti funzionari, e per i quali lo sviluppo è un argomento retorico oppure una posta in gioco di politica economica.

Mi pongo a un altro livello, quello, per esempio, di un'operazione di sviluppo rurale, che mette in rapporto diretto o indiretto una serie di attori sociali appartenenti a svariate categorie: contadini di status diverso, giovani senza lavoro, donne, notabili di campagna, agenti dello sviluppo sul campo, rappresentanti locali dell'amministrazione, membri delle ONG, esperti di passaggio, assistenti tecnici europei ecc. Tutti questi attori mettono a punto intorno a un determinato progetto di sviluppo strategie personali e professionali, condotte secondo criteri molteplici: consolidare il patrimonio fondiario per alcuni, ottenere benzina o un veicolo per altri, migliorare una posizione istituzionale, ottenere un contratto migliore, ampliare una rete di clientele, rendersi indispensabili, guadagnare più denaro, sorvegliare il vicino o il rivale, compiacere il proprio *entourage*, rimanere in disparte ed evitare ogni rischio ecc.

Ogni progetto di sviluppo (e, più in generale, ogni dispositivo di sviluppo) appare dunque come una partita in cui ciascuno gioca carte diverse sulla base di regole diverse. Potremmo anche di-

re che un progetto di sviluppo è un sistema di risorse e di opportunità di cui ognuno cerca di appropriarsi a suo modo.

Riprendendo la terminologia di Crozier e Friedberg, l'attuazione di un progetto di sviluppo potrebbe essere considerata un confrontarsi di molteplici "strutture d'azione collettiva" o "sistemi di azione organizzata". Un "progetto" in senso stretto, in quanto "organizzazione", è infatti una particolare "struttura di azione collettiva" messa a confronto con altre. Ogni struttura di azione collettiva è, nella prospettiva della sociologia delle organizzazioni, un sistema di potere, il quale è considerato a sua volta "una dimensione fondamentale e ineluttabile di ogni relazione sociale" (Crozier, Friedberg, 1977, p. 19). Sempre in quest'ottica, il potere presuppone l'autonomia relativa degli attori sociali, che sono dotati di risorse di potere disuguali e squilibrate, ma mai, o quasi mai, completamente impotenti. I più svantaggiati hanno infatti almeno la "capacità, non teorica ma reale, di non fare ciò che ci si attende da loro o di farlo diversamente" (Friedberg, 1993, p. 193). Il mio eclettismo impenitente mi indurrà a provare a coniugare questa accezione relazionale del potere, di portata generale, con un'accezione più "essenzialistica", di più stretta applicazione. Esiste, infatti, anche il "potere istituito", concentrato, non diffuso, che può essere convertito in altre forme di "capitale" (sociale o economico), secondo la prospettiva sviluppata da Bourdieu, alla quale l'Africa potrebbe fornire numerose illustrazioni empiriche. Accedere a una posizione di potere in virtù di una rete di relazioni, arricchirsi personalmente grazie alla posizione di potere occupata, distribuire una parte delle ricchezze così acquisite per allargare, di ritorno, le proprie reti di relazioni... tutto questo in Africa è parte del paesaggio d'ogni giorno.

Il concetto di "arena"[1] mette in gioco queste due accezioni di "potere". In un'arena si affrontano gruppi strategici eterogenei, mossi da interessi (materiali o simbolici) più o meno compatibili, essendo tutti gli attori sociali dotati di poteri relazionali distri-

1. Questo concetto è già stato impiegato nell'ambito della scienza politica, ma in un'accezione più ampia (vedi Kasfir, 1976). Sono indubbiamente Bierschenk (1988) e Crehan e von Oppen (1988) ad aver espresso nel modo più chiaro la prospettiva del progetto di sviluppo come "arena". Questi autori lo caratterizzano, inoltre, come "evento sociale" (*social event*).

buiti in modo più o meno disuguale. Ma in un'arena si trovano anche centri di potere locali, posizioni particolari di potere istituito: un emiro, un capocantone, un sottoprefetto, un imam, un capo di confraternita detengono tutti poteri specifici, legati alle loro funzioni e riconosciuti come tali.

Ogni intervento esterno si trova dunque messo a confronto con queste due "specie" di potere, quello di ciascuno e quello di alcuni, le quali, intrecciandosi, definiscono in qualche modo l'arena locale.

Il prodotto di questo "scontro" più o meno attutito, di questa "negoziazione" più o meno informale (Arce, 1993; Mongbo, 1994) è ciò che diventa, sul piano pratico, un'operazione di sviluppo, vale a dire qualcosa di imprevedibile. Ricordiamolo ancora: l'inevitabile "scarto" fra un'operazione di sviluppo "sulla carta" e un'operazione di sviluppo "sul campo" non è altro che il prodotto dell'"appropriazione" differenziale di quest'operazione da parte dei diversi attori coinvolti, vale a dire la capacità di alcuni individui o gruppi sociali di modificare il progetto a loro vantaggio, direttamente o indirettamente.

Ora, gli attori sociali coinvolti dispongono sempre di un numero più o meno grande di "risorse" per agire sull'attuazione di un progetto (anche solo disinteressandosene, oppure denigrandolo). Alcuni, tuttavia, hanno più risorse di altri: dispongono di più denaro o di più terre, di più manodopera o di maggiore competenza tecnica o, ancora, di più energia, di più relazioni, di più protezioni ecc. Ma questa disuguaglianza di fronte a un progetto di sviluppo non è chiaramente monofattoriale: le disuguaglianze non sono mai definite da un solo criterio. Vero è che alcuni accumulano gli svantaggi e sono pertanto emarginati quasi da subito, ma è raro che i destinatari di un progetto non abbiano alcun margine di manovra. Così, per esempio, la resistenza passiva a un progetto, o il rifiuto di parteciparvi, o i molteplici usi della diceria sono tutte forme più o meno "invisibili" (dall'esterno, o per degli esperti frettolosi...) attraverso le quali i più deboli possono agire.

Proprio l'uso che gli attori visibili o invisibili fanno delle loro rispettive capacità (attive o passive, di azione o di disturbo, nascoste o pubbliche) di fronte alle opportunità offerte da un progetto disegna una micropolitica dello sviluppo. Se possiamo par-

lare di "politica", è perché si tratta veramente di un confronto e di una lotta di influenze fra l'insieme degli attori sociali implicati (dal lato degli operatori dello sviluppo come da quello delle popolazioni bersaglio), intorno ai vantaggi e agli inconvenienti (diretti o indiretti, materiali o immateriali) che ogni azione di sviluppo comporta.

Tale ottica obbliga a interrogarsi sulle strategie delle diverse categorie di attori, obbliga a ricercare la diversità dei codici sociali e delle norme di comportamento che servono da riferimento a queste strategie (dal lato degli "sviluppatori" come da quello degli "sviluppati"): i criteri in base ai quali i giovani che cercano di emanciparsi dagli anziani regolano i propri comportamenti di fronte a un progetto di sviluppo locale non sono quelli di un capo di villaggio che tenti di allargare le proprie clientele sociali, e ancor meno quelli degli assistenti tecnici europei, desiderosi di giustificare il loro incarico.

Inoltre, non solo i codici variano da un insieme sociale all'altro, ma gli attori appartenenti a uno stesso insieme sociale fanno ricorso a sistemi di norme e di legittimità diversi a seconda dei contesti e dei loro interessi. È raro avere a che fare con una sola regola del gioco e con una sola istanza di arbitraggio, riconosciute da tutti: anche, e forse soprattutto, dai contadini. La molteplicità dei centri di potere, la diversità dei possibili criteri di valutazione, il sovrapporsi delle forme di "diritto" "aprono" considerevolmente i margini di manovra degli uni e degli altri. I problemi fondiari ne sono l'esempio migliore. In materia di interventi idroagricoli, "in quasi tutti i casi studiati, si osserva, dopo qualche anno, l'emergere di pratiche fondiarie 'meticce'" (Crousse, Le Bris, Le Roy, 1986), ambivalenti e "opportunistiche". In effetti, i coltivatori giocano, allo stesso tempo, sulla base delle normative moderne (che costituiscono la regola del gioco ufficiale e in parte reale delle pratiche fondiarie) e sulla base delle relazioni, al contempo sociali e fondiarie, tradizionali, sempre vive, le quali determinano regole del gioco altrettanto reali (Mathieu, 1990, p. 16). Più in generale, la molteplicità delle istanze alternative mobilitate per regolare i conflitti fondiari è spesso impressionante: rappresentanti dell'amministrazione, poteri consuetudinari, giudici coranici, tribunali, polizia, partiti politici (vedi Lund, 1995).

Si è potuta persino formulare l'ipotesi, ancora più generale,

secondo cui la negoziazione permanente sui poteri, sulle regole, sulle prerogative e sulle competenze sarebbe una caratteristica fondamentale dell'Africa rurale contemporanea (Berry, 1994).[2]

CONFLITTO, ARENA, GRUPPO STRATEGICO

Tre parole chiave riassumono il punto di vista adottato in questo capitolo: *conflitto, arena, gruppo strategico.*

Alcuni credono che un villaggio sia una comunità unita dalla tradizione, cementata dal consenso, organizzata da una "visione del mondo" condivisa, retta da una cultura comune. La posizione che noi abbiamo adottato è evidentemente opposta: un villaggio è un'arena attraversata da conflitti, in cui si confrontano diversi "gruppi strategici".

Conflitto

I primi studi di antropologia africanista che abbiano sistematicamente affrontato la realtà sociale attraverso i conflitti sono quelli della scuola di Manchester, di cui Gluckman è senza alcun dubbio la figura più emblematica, con un'opera dal titolo significativo: *Custom and Conflict in Africa* (Gluckman, 1956). Ma l'uso fatto da Gluckman del concetto di conflitto rimanda almeno a tre diversi livelli di analisi, che è opportuno distinguere.

Da una parte, una constatazione empirica: tutte le società sono attraversate da conflitti. Il conflitto è dunque un elemento insito in ogni vita sociale. Dall'altra parte, un'analisi strutturale: i conflitti rimandano a differenze di posizione. Tutte le società, per quanto piccole e per quanto prive di forme istituzionali di "governo", sono divise e caratterizzate da disuguaglianze. Queste divisioni e queste disuguaglianze sono alimentate dai "costumi", vale a dire dalle norme, dalle regole morali, dalle convenzioni (potremmo anche dire dai codici culturali). I conflitti esprimono dunque degli interessi legati a posizioni sociali differenti e sono

2. "Berry sostiene che la negoziabilità delle regole e delle relazioni sia una delle caratteristiche fondamentali delle società africane. I titoli, le prerogative e le regole apparentemente fissate sono costantemente oggetto di negoziazione e reinterpretazione. E i casi presentati sopra sembrano proprio confermare la sua tesi" (Lund, 1995, p. 19).

culturalmente strutturati. Infine, un postulato funzionalista: i conflitti, che sembrano condannare le società alla frantumazione o all'anarchia, contribuiscono invece alla riproduzione sociale e al consolidarsi della coesione di una società. Essi permettono di mantenere il legame sociale, in quanto fungono da espressione per canalizzare le tensioni interne (valvola di sicurezza) e mettono in atto procedure ritualizzate per la loro risoluzione.

Evidentemente, la constatazione empirica è sempre valida. Il postulato funzionalista pone invece diversi problemi. Non solo il paradigma funzionalista (all'epoca dominante nell'antropologia britannica) è oggi obsoleto, ma sembra anche che i conflitti possano portare alla disgregazione di un insieme sociale piuttosto che alla sua riproduzione.

Quanto all'analisi strutturale, essa merita alcune correzioni (seguendo gli allievi di Gluckman: vedi Turner, 1957). Se è vero che molto spesso i conflitti rimandano a posizioni diverse nella struttura sociale, è opportuno ricordare che gli individui sono dotati di un "margine di manovra". L'emergere, la gestione e l'esito dei conflitti sono tutt'altro che regolati in anticipo. Un conflitto fra persone o fra gruppi non è solo l'espressione di interessi "oggettivi" contrapposti, ma anche l'effetto di strategie personali e di fenomeni idiosincratici. L'analisi strutturale deve essere integrata con un'analisi strategica.

Nel nostro caso privilegeremo, prima di tutto, la dimensione euristica dell'individuazione e dello studio dei conflitti: i conflitti sono infatti una delle migliori "linee guida" per "penetrare" una società, per rivelarne tanto la struttura quanto le norme o i codici, o per mettere in evidenza le strategie o le logiche degli attori e dei gruppi sociali.[3] Postulare l'esistenza di consenso è un'ipotesi di ricerca molto meno produttiva che postulare l'esistenza di conflitti. Non fosse altro perché l'analisi dei conflitti permette anche di mettere in risalto i mezzi per prevenirli o risolverli. È chiaro che i consensi, e più in generale i compromessi, tessono la trama della quotidianità al pari dei conflitti. Ma in quanto dispositivo di ricerca, i conflitti sono indicatori preziosi (anche se non i soli) del funzionamento di una società locale; e saremmo ancora più in errore se evitassimo di ricorrervi nell'ambito della so-

3. Vedi per esempio Elwert (1984) a proposito degli ayizo del Benin.

cioantropologia dello sviluppo, dal momento che essi sono anche indicatori particolarmente pertinenti del cambiamento sociale.

Identificare i conflitti è anche un modo per andare oltre la facciata consensuale e la messa in scena diretta all'esterno che i membri di una società locale propongono spesso all'operatore o al ricercatore straniero.

Non bisogna dunque leggere nel nostro approccio a una società attraverso i suoi conflitti né la ricerca del conflitto per il conflitto né la volontà di privilegiare i conflitti rispetto a ogni altra forma di socialità o di promuovere sistematicamente una visione antagonistica delle società né, infine, il rifiuto di prendere in considerazione i codici comuni o le rappresentazioni condivise. La nostra non è che un'ipotesi metodologica, molto spesso verificata, per la quale l'individuazione e l'analisi dei conflitti sono percorsi di ricerca proficui, che fanno guadagnare tempo ai ricercatori e impediscono loro di cadere in alcune trappole tese dalle società o dalle ideologie.

Arena e campo

È forse nel contesto delle analisi di Bailey che il termine "arena", frequentemente utilizzato nella letteratura anglosassone, acquista maggiore significato, benché non venga mai esplicitamente definito (Bailey, 1969). Bailey vede la vita politica, quella nazionale come quella locale, nei termini di un "gioco" in cui gli attori sociali si confrontano e si affrontano intorno a leader e fazioni diversi. L'arena, in fondo, è lo spazio sociale in cui avvengono questi confronti e questi scontri.

Il concetto di arena può essere proficuamente accostato a concetti prossimi, come quello anglosassone di *social field* (spazio trasversale in cui coesistono istituzioni e ruoli molteplici), o quello di *champ*, largamente utilizzato da Bourdieu. In Bourdieu "campo" rimane, come sempre in questo autore, un "concetto aperto", suscettibile di variazioni e restio a una definizione univoca. È un "mercato" (in senso metaforico) nel quale attori sociali dotati di "capitali" diversi (capitale economico, simbolico, sociale...) si trovano in competizione. È un certo tipo di struttura sociale, dotata di una relativa autonomia, con le sue istituzioni, i suoi agenti specializzati, la sua gerarchia di posizioni e il suo

linguaggio; una struttura, inoltre, che viene interiorizzata dagli agenti attraverso un *habitus* che origina le loro pratiche. È uno spazio di gioco e di giocate che dipende da un rapporto di forza fra i gruppi sociali. Ma, in tutti i casi, il concetto di "campo", in Bourdieu, ha una portata decisamente "macro"[4] e resta nella sostanza di ordine strutturale, anche se l'immagine del "gioco" e i riferimenti all'*habitus* introducono una dimensione strategica e implicano la messa in conto delle "posizioni" espresse dagli agenti sociali. Un "campo" è innanzitutto "una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni" (Bourdieu, 1992, p. 67), un "sistema di relazioni indipendenti dalle popolazioni che da tali rapporti sono definite" (*ibidem*, p. 76). In nessun caso ha la stessa natura dell'interazione. In questo senso, sarebbe logico parlare, a proposito della configurazione dello sviluppo, di "campo dello sviluppo", allo scopo di descrivere queste specifiche istituzioni, questo particolare linguaggio, questo mercato strutturato e concorrenziale su basi non ugualitarie, in cui si confrontano ideologie, salari, competenze, istituzioni, simboli ecc. Un caso tipico di progressiva costituzione di un "campo", nel senso di Bourdieu, relativo al nostro ambito d'interesse, potrebbe essere quello della salute: in Africa, la progressiva acquisizione di autonomia in campo medico, per effetto del sistema sanitario pubblico instaurato in epoca coloniale, ha posto fine all'indeterminatezza fra "terapia", "religione", "potere" e "magia" che caratterizzava le società precoloniali (vedi Fassin, 1992a, 1992b).

"Arena" è invece un concetto di natura più interazionistica, e anche più "politica" (nel senso assunto da questo termine nella sociologia delle organizzazioni). Evoca, al contempo, una scala più ridotta e una più chiara consapevolezza degli scontri da parte degli stessi attori sociali. L'arena, nel senso in cui noi la intendiamo, è un luogo in cui si confrontano concretamente attori sociali che interagiscono intorno a poste in gioco comuni. Essa rien-

4. Il primo articolo di Bourdieu ad analizzare un "campo" verteva sul campo intellettuale. In esso Bourdieu insisteva sull'emergere di "istanze specifiche di selezione e di consacrazione [...] poste in una situazione di competizione per la legittimità" (Bourdieu, 1966, p. 866) in quanto condizioni per l'acquisizione di autonomia di un campo. Altri esempi di "campi" regolarmente citati sono il campo religioso (Bourdieu, 1971) e il campo artistico (vedi anche Accardo, Corcuff, 1986, testi scelti da Bourdieu, e Bourdieu, 1992, pp. 66-82).

tra nel campo di uno spazio "locale". Un progetto di sviluppo è un'arena; il potere in un villaggio è un'arena; una cooperativa è un'arena. Il concetto di arena ha un contenuto descrittivo più forte di quello di campo.

Gruppo strategico

È a Evers (Evers, Schiel, 1988) che, questa volta, ci siamo rivolti, nella scia di Bierschenk, per prendere in prestito il concetto di gruppo strategico. Secondo il sociologo tedesco, si tratta di proporre un'alternativa alla categoria di "classe sociale", troppo rigida, troppo meccanica, troppo economica, troppo dipendente da un'analisi marxista in termini di "rapporti di produzione". I gruppi strategici appaiono così come aggregati sociali più empirici, dalla geometria variabile, che difendono interessi comuni, in particolare attraverso l'azione sociale e politica.

Sembra interessante questa prospettiva più pragmatica che, al posto di definire *a priori* i criteri di costituzione dei gruppi sociali, li deduce dall'analisi delle forme di azione. Per Evers, tuttavia, i gruppi strategici rimangono allo stesso livello "macro" delle classi sociali alle quali si sostituiscono, e non intervengono che su scala nazionale o globale. Da parte mia, ritengo (sempre seguendo Bierschenk, 1988) che è soprattutto al livello della società locale che tale concetto è operativo, quando cioè viene legato all'osservazione delle forme d'interazione fra attori sociali.

Resta da capire se i gruppi strategici siano gruppi "reali", più o meno "corporati", caratterizzati da norme comuni, da forme d'azione collettiva o da procedure di concertazione, o se siano piuttosto aggregati artificiali costruiti dall'analista. Su questo punto la nostra posizione è pragmatica: noi consideriamo in partenza il gruppo strategico come un'ipotesi di lavoro del ricercatore, una sorta di "gruppo virtuale" che ci aiuta a pensare la convergenza delle strategie fra alcuni individui che si presume condividano una stessa posizione rispetto a uno stesso "problema". Detto altrimenti: di fronte a un determinato "problema", e in un determinato contesto sociale, non esistono infiniti atteggiamenti e comportamenti: piuttosto, se ne constata un numero limitato. Del resto, è uno degli obiettivi della ricerca determinare alla fine se questi gruppi strategici, posti come ipotesi di partenza, abbiano o meno

un'esistenza "reale": determinare, in altre parole, se gli attori sociali che hanno una posizione comune condividano veramente forme particolari d'interazione o di concertazione (in modo informale: rete, affiliazione, fedeltà; in modo formale: istituzione, appartenenza, organizzazione). Contrariamente alle definizioni sociologiche classiche dei gruppi sociali, per noi i "gruppi strategici" (virtuali o reali) non sono costituiti una volta per tutte, né sono sempre pertinenti a prescindere dai problemi: essi variano a seconda dei problemi considerati, cioè a seconda delle poste in gioco locali. A volte i gruppi strategici rimanderanno a caratteristiche statutarie o socioprofessionali (genere, casta, mestiere ecc.), altre volte ad affiliazioni di lignaggio o a reti di solidarietà o di clientela, altre volte ancora a percorsi biografici e a strategie individuali.

Il concetto di gruppo strategico rimane essenzialmente di natura empirica e metodologica. Esso implica semplicemente che, in una data collettività, gli attori sociali non hanno né gli stessi interessi né le stesse rappresentazioni e che, a seconda dei "problemi", i loro interessi e le loro rappresentazioni si aggregano in modi diversi, ma non qualsiasi. È possibile dunque ipotizzare quali siano i gruppi strategici di fronte a un determinato "problema": spetterà evidentemente all'indagine dimostrare in seguito se queste ipotesi siano o meno corrette, o se occorra ricomporre diversamente i gruppi strategici, e quale sia la loro vera esistenza sociale.

Citerò qui di seguito, per offrire un esempio di uso metodologico di questi tre concetti, il modello che ho messo a punto con Thomas Bierschenk quale cornice per indagini collettive, in termini sia di ricerca sia di formazione (iniziazione alla ricerca socioantropologica). Questo metodo di lavoro ci è parso particolarmente adatto all'analisi dei progetti di sviluppo.[5]

5. Abbiamo elaborato e testato questo modello in due occasioni (qui preferisco usare il termine "modello" piuttosto che quello di "metodo"). Una prima esperienza è stata condotta a Dakar nel dicembre 1991, nel corso di uno stage di formazione patrocinato dal ministero francese della Cooperazione e destinato ai cooperanti francesi e ai quadri africani (in collaborazione con Elisabeth Paquot del GRET e con il supporto dei ricercatori dell'ENEA e di ENDA-GRAF). Una seconda esperienza è stata condotta in Benin nel marzo 1993, nel contesto di un programma di ricerca sul potere locale, in collaborazione con Marc Lévy del GRET e con il supporto dei ricercatori dell'FSA e della FLASH. La seguente presentazione dell'ECRIS ricalca a grandi linee un testo scritto insieme a Thomas Bierschenk, che è stato proposto in diverse versioni in francese, in tedesco e in inglese.

IL MODELLO ECRIS (ENQUÊTE COLLECTIVE RAPIDE D'IDENTIFICATION DES CONFLITS ET DES GROUPES STRATÉGIQUES)

L'ECRIS si svolge in sei fasi. Innanzitutto, il suo approccio è un continuo *oscillare tra fasi individuali e fasi collettive*, a differenza dell'indagine etnografica classica, che privilegia la ricerca individuale di lunga durata, e a differenza dei metodi di indagine rapida (come il *Rapid rural appraisal*, RRA, conosciuto nel mondo francofono come *Méthode accélérée de recherche et planification participative*, MARPP), che privilegiano la ricerca collettiva di breve durata. D'altra parte, esso non presenta una durata prestabilita (la fase individuale può infatti protrarsi per quindici giorni come per quattro mesi, a seconda dei temi e delle competenze già acquisite) né, soprattutto, possiede strumenti "pronti all'uso" o "metodi standard": scopo di questo modello è costruire attraverso l'indagine collettiva indicatori adatti a un campo e a un tema, i quali serviranno in seguito come riferimento per l'indagine individuale, che resta in tutti i casi insostituibile.

Un'indagine individuale di orientamento

Si tratta di preparare rapidamente il futuro lavoro di équipe, *identificando sommariamente le principali poste in gioco locali* (ovviamente, in funzione del tema della ricerca), allo scopo di prestabilire dei gruppi strategici (*di proporre, cioè, i gruppi strategici provvisori* per la futura indagine collettiva) che raggruppino categorie di attori sociali che si presume condividano uno stesso rapporto complessivo con queste poste in gioco.

Se il tema della ricerca è la valutazione di un progetto di sviluppo locale, l'indagine preliminare rileverà, per esempio, l'esistenza di interessi fondiari legati al progetto, i conflitti fra agricoltori e allevatori, le rivalità fra due grandi famiglie aristocratiche, nonché l'esclusione delle donne dai benefici del progetto. Si potranno allora proporre come gruppi strategici provvisori: (1) i semplici agricoltori, (2) i semplici allevatori, (3) le due famiglie aristocratiche, (4) gli agenti esterni (ONG, servizi tecnici), (5) le donne.

Un seminario di preparazione

Questo seminario deve familiarizzare i partecipanti con la problematica e il metodo, fare il punto della documentazione sui si-

ti di ricerca e proporre una serie di *indicatori qualitativi provvisori* suscettibili di guidare ulteriori ricerche individuali (non si possono evidentemente proporre indicatori standard, perché ogni tema d'indagine richiede un "bricolage" di indicatori specifici). Ciascun indicatore corrisponde alla raccolta di un *corpus* sistematico di dati di natura diversa (interviste, descrizioni, recensioni) in merito a un ambito molto circoscritto, considerato potenzialmente illuminante rispetto all'oggetto studiato.

Continuando con l'esempio precedente, si potrebbero proporre come indicatori provvisori: la storia e la tipologia dei progetti che si sono avvicendati nel villaggio, l'analisi di un processo decisionale locale legato al progetto attuale, la biografia di alcuni attori sociali centrali rispetto al progetto, la descrizione di un'assemblea generale della cooperativa, l'inventario dei luoghi di dibattito e di discussione pubblica nel villaggio...

L'indagine collettiva

Il principio di base dell'ECRIS è il seguente: l'équipe dei ricercatori fa il giro dei siti, fermandosi qualche giorno in ciascuno di essi. In ogni sito, i ricercatori si dividono in gruppi di ricerca (con due o tre persone al massimo per gruppo). Nel corso di questo soggiorno, ogni gruppo di ricercatori si concentra su un solo gruppo strategico locale. Le sue indagini vertono soltanto sulle persone che appartengono al gruppo strategico che gli è stato assegnato. La composizione dei gruppi di ricercatori varia da un sito all'altro.

Questa indagine collettiva è il nocciolo centrale dell'ECRIS. Essa permette a ogni ricercatore di confrontarsi con l'approccio a un problema a partire dal concetto di gruppo strategico, e anche di confrontarsi con la varietà e la relatività dei gruppi strategici. Non si considera il gruppo strategico come un "vero" gruppo, un "collettivo" o un gruppo "corporato" (*corporate group*). Non si assume che il gruppo strategico abbia una posizione comune costituita. Non si tratta di fare un *focus group*: se alcune interviste possono essere collettive (in genere perché le circostanze lo impongono e perché un'intervista individuale può trasformarsi facilmente in un'intervista collettiva informale quando non è segreta...), a essere privilegiati sono gli incontri individuali, con persone il più possibile diverse appartenenti al gruppo strategico assegnato rispettivamente a ogni gruppo di ricercatori.

Se nel sito preso in esame ci sono dieci ricercatori, verranno costituiti cinque gruppi di due ricercatori ciascuno. Per esempio, uno di questi gruppi investigherà esclusivamente sulle donne. Ma non riunirà le donne del villaggio né convocherà le loro responsabili. Si recherà a incontrare singolarmente, una dopo l'altra, le donne del capo e le semplici contadine, le donne anziane e le giovani donne, le donne responsabili di associazioni e le donne emarginate ecc.

Le istruzioni principali sono piuttosto semplici.

1. Identificare nel corso dell'indagine il maggior numero possibile di conflitti e di contraddizioni, compresi quelli in cui gli interlocutori non sono direttamente implicati.

Per esempio, le interviste con le donne permetteranno non solo di precisare i conflitti fra donne e uomini sul commercio, ma anche di far emergere i loro punti di vista sui conflitti fra allevatori e agricoltori o fra due lignaggi aristocratici, e anche di individuare nuovi conflitti (sulle appartenenze religiose o politiche, sul rinnovo del consiglio della cooperativa, su una sospetta sottrazione di fondi...).

A queste istruzioni se ne possono aggiungere altre due complementari.

2. Tentare di comprendere il più possibile "dall'interno" la relazione che i membri di questo gruppo strategico intrattengono con quello che è il tema centrale della ricerca, come pure le loro percezioni sugli altri gruppi, e provare a scomporre il gruppo strategico in componenti che hanno comportamenti o discorsi particolari, e che perciò si distinguono dalle altre.

Quali visioni e quali usi del progetto di sviluppo è possibile riscontrare fra le donne degli agricoltori? Che cosa pensano degli operatori esterni e del ruolo del sottoprefetto? I discorsi tenuti fra le donne degli allevatori sono forse diversi? Le giovani donne sembrano avere le stesse posizioni, gli stessi pareri, delle donne anziane?

3. Approfondire gli indicatori qualitativi provvisori (messi a punto in occasione del seminario di preparazione) e cercare ambiti in cui potrebbero essere applicati.

La "decisione" locale di cui sarebbe interessante fare la storia potrebbe essere il rinnovo del consiglio...; di alcuni attori sociali si potrebbe scrivere la biografia... ; il baobab al centro del villaggio e il luogo in cui il capo,

ogni sabato mattina, amministra la giustizia sono i principali spazi di dibattito da osservare ecc.

Ma sarebbe anche interessante aggiungere, fra gli indicatori, un inventario delle diverse associazioni, dei membri dei loro uffici e dei legami di parentela fra questi...

Ogni sera, una riunione indetta allo scopo di fare un bilancio permette di valutare i conflitti alla luce di prospettive diverse, di formulare nuove ipotesi o nuove interpretazioni, di concretizzare gli indicatori provvisori. Queste riunioni rappresentano un punto di partenza per il lavoro del ricercatore che in seguito opererà in quel sito. In particolare, è in queste riunioni che il lavoro individuale viene opportunamente impostato e avviato.

La discussione di gruppo che ha luogo a fine giornata sul sito della ricerca, a partire dai dati empirici recenti, raccolti secondo prospettive diverse (i gruppi strategici...) e grazie a un "ingresso mediante i conflitti", è effettivamente uno strumento di costruzione dell'oggetto e del metodo particolarmente efficace. La verbalizzazione imposta da un dibattito fra più persone e il *brain storming* collettivo mancano al ricercatore individuale, il quale tenderebbe a dividere la sua ricerca in due fasi troppo distinte: la raccolta dei dati e, in un secondo momento, la loro analisi e organizzazione. Al contrario, ogni sera, questi incontri permettono di svolgere un'analisi interpretativa "a caldo", di organizzare immediatamente i dati, di tracciare piani di lavoro per l'indomani, di abbozzare modelli provvisori, fluidi, non irrigiditi dalla scrittura, né slegati dall'indagine... Tali riunioni rappresentano un luogo privilegiato per l'emergere di interpretazioni strettamente correlate ai materiali empirici, e cioè di "teorie nate sul campo" (*grounded theory*, vedi Glaser, Strauss, 1967). Inoltre, la formazione, gli itinerari, le competenze, gli oggetti d'interesse dei partecipanti sono necessariamente diversi: non appena esiste un minimo di problematica comune rispetto a uno stesso tema, questa varietà viene a significare complementarità. All'inizio della ricerca, il dibattito "a caldo" intorno ai dati e alla loro interpretazione è dunque molto più produttivo rispetto alla riflessione più o meno intuitiva di un ricercatore solitario. Occorre convincere gli altri, sostenere le proprie ipotesi, prendere in considerazione le obiezioni o i controesempi, affrontare le critiche.

Un seminario per valutare l'indagine collettiva

Questo seminario ha tre obiettivi:

- da una parte, l'elaborazione finale degli indicatori qualitativi comuni, testati nel corso dell'indagine collettiva, i quali serviranno a ciascun ricercatore quali punti di riferimento per la sua indagine personale;
- dall'altra parte, la determinazione dei percorsi di lavoro corrispondenti ai singoli siti della ricerca;
- infine, un primo tentativo di comparazione per distinguere, a partire dai diversi siti, i punti in comune e le caratteristiche specifiche di ciascuno, le linee di forza, le principali ipotesi.

Le ricerche individuali su ogni sito

Ormai la fase di lavoro sul campo individuale è considerevolmente spianata e seriamente avviata. Non è più possibile proporre una procedura unica: ECRIS lascia a ognuno una serie di indicatori comuni e una serie di percorsi particolari. Questo lavoro individuale non potrà avere una durata standard. Tutto dipende, in effetti, dagli oggetti esplorati. Alcuni possono richiedere indagini individuali molto brevi, dell'ordine di due settimane (la valutazione di una farmacia di villaggio in cooperativa o di un piccolo progetto locale), altri indagini individuali complementari nettamente più lunghe, dell'ordine di diversi mesi (valutazione di progetti integrati o studio delle forme di potere locali).

Il seminario finale

Preparato dai rapporti redatti dai singoli ricercatori a conclusione dell'indagine individuale realizzata nei diversi siti, tale seminario sarà interamente dedicato all'analisi comparata mediante l'interpretazione dei dati locali e dei risultati ottenuti attraverso gli indicatori qualitativi, nonché mediante il dibattito sulle ipotesi proposte.

Conclusioni

ECRIS ha indubbiamente una pertinenza particolare per quanto riguarda la socioantropologia dello sviluppo, e può essere uti-

le in uguale misura nello studio e nella valutazione, per due fondamentali ragioni.

– In quanto modello di analisi comparata su più siti, ECRIS corrisponde adeguatamente alle necessità di studio associate alla preparazione, alla supervisione o al bilancio di operazioni di sviluppo. In particolare, l'elaborazione volta per volta di indicatori qualitativi, che spesso mancano in un mondo dello sviluppo dominato da indicatori numerici e standard il più delle volte non affidabili, è un importante punto di forza.

– I concetti di conflitto, arena e gruppo strategico sono particolarmente adatti all'interazione fra un progetto di sviluppo e le società locali.

CONCLUSIONI

IL DIALOGO FRA RICERCATORI E OPERATORI DELLO SVILUPPO

Ricercatori chiusi nella loro torre d'avorio, studi senza portata pratica, sapere scollato dai vari problemi sociali, dicono gli uni... Sociologi agli ordini della classe dirigente, indagini frettolose prive di valore scientifico, ricerca compromessa a causa di una dubbia legittimazione dello sviluppo, dicono gli altri... L'assenza di una lingua comune fra "ricerca fondamentale" e "ricerca applicata", fra scienze sociali e operatori dello sviluppo, fra istituzioni della ricerca e uffici studi, fra etnologi e agroeconomisti sembra dipendere da uno stesso, fondamentale malinteso. E questo malinteso non è di oggi; a cambiare è solo il modo in cui viene espresso, che dipende dalla natura dei partner e dalle mode intellettuali.

Periodicamente, gli appelli al dialogo mirano a superare questa difficoltà, o piuttosto a cancellarla, come per magia... giusto per il tempo di un convegno, di uno stage, di una conversazione. Grande è la tentazione, infatti, di giocare su un registro morale o di appellarsi alla buona volontà dei partner; in altre parole, di interpretare in termini psicologici questa particolare manifestazione della contraddizione fra conoscenza e azione.

LOGICHE DELLA CONOSCENZA E LOGICHE DELL'AZIONE

Diverso è il punto di vista sviluppato in questo libro. I ricercatori da un lato e gli sviluppatori dall'altro agiscono all'interno di logiche professionali profondamente diverse. Pertanto, non è possibile indurre queste due logiche a interagire (cioè creare un

dialogo fra loro) senza mettere prima di tutto in rilievo ciò che l'una e l'altra hanno di specifico. E questo implica una preliminare rottura con i presupposti morali, che tendono a nascondere o a distorcere la realtà di tali logiche.[1] Questo implica pure l'uso di una prospettiva storica che definisca le due logiche in termini di prodotti sociali, e di prodotti sociali in costante evoluzione.

Ho spiegato sopra come la configurazione dello sviluppo, al di là del paradigma altruista, che costituisce una delle basi della sua metaideologia, possa essere proficuamente considerata un mercato o un'arena. Gli operatori dello sviluppo, a prescindere dal loro status e dalle loro strategie, sono professionisti all'interno di questo mercato, siano essi attivisti terzomondisti, volontari di organizzazioni caritatevoli o cooperanti e formatori statali. Svestendo gli attori sociali implicati nello sviluppo dei loro abiti morali è possibile produrre un effetto di sfasamento favorevole alla ricerca sociologica. Ma questo vale anche per i ricercatori. Così come le pratiche dello sviluppo non possono essere ridotte ai discorsi che le legittimano, neppure le pratiche scientifiche possono essere credute sulla parola nel momento in cui invocano il disinteresse della scienza. Che le scienze sociali siano a loro volta un "mercato" è un fatto noto da quando lo stesso Bourdieu, dopo averne sottolineato diverse proprietà, è divenuto uno dei poli intorno ai quali questo mercato è strutturato... Il ricercatore di scienze sociali che si assume il compito di chiarire le logiche contadine o di contrapporle alle logiche dei professionisti dello sviluppo non è certo per questo "al di sopra delle parti": anche lui s'inserisce in logiche che influiscono sulla sua pratica scientifica (logiche di riconoscimento professionale, di potere, di acquisizione di crediti ecc). Semplicemente, le sue logiche di ricercatore sono diverse dalle logiche degli sviluppati e da quelle degli sviluppatori.

Dunque, che ci siano malintesi fra socioantropologia e configurazione dello sviluppo è in parte inevitabile, dal momento che ricercatori e "sviluppatori" occupano posizioni diverse. Una volta esclusa l'ipotesi morale, un approccio "disincantato" alle rela-

1. Boiral (1985) ha insistito su questo punto, basandosi su dati tratti dal terreno "sociale" europeo più che su dati relativi allo "sviluppo" in Africa: in effetti, il problema considerato è relativamente indipendente dal contesto.

zioni fra sviluppatori e ricercatori permette di tenere conto delle differenze fra i loro rispettivi sistemi di norme, riconoscimenti, legittimità e vincoli.

1. La conoscenza e l'azione mobilitano evidentemente registri di legittimazione pressoché incommensurabili. Nelle parole celebri e ancora valide di Bachelard, la conoscenza scientifica si costruisce in particolare attraverso la lotta incessante contro l'errore, attraverso la critica meticolosa, la polemica intellettuale, la vigilanza teorica e metodologica, la permanente messa in discussione delle conoscenze acquisite. L'azione è invece questione di arbitraggi, ambiguità, compromessi, scommesse, volontà e urgenze. La prima dubita, l'altra ha bisogno di credere. La prima si proclama disinteressata, la seconda rivendica il fatto di non esserlo. Una prende tempo, l'altra non ne ha. Una vuole osservare i processi sociali, l'altra vuole orientarli o controllarli.

2. Le scienze sociali hanno a che fare con fenomeni sociali molto complessi (molteplicità delle variabili) per cui devono, o dovrebbero, fare ricorso a razionalità multidimensionali piuttosto che lineari o deterministiche. Gli sviluppatori, invece, si situano fondamentalmente in una razionalità di tipo tecnico (o tecnico-economico) dove è opportuno approdare a decisioni. Si deve dunque cercare "la buona soluzione" (*the one best way*: vedi la critica di Crozier, Friedberg, 1977, p. 14). È in questa prospettiva che gli operatori chiedono ai ricercatori, quando li consultano, di proporre raccomandazioni, e cioè di uscire, di fatto, dal loro ambito di competenza.

3. Mentre gli operatori dello sviluppo postulano e perseguono una convergenza di interessi in seno alle popolazioni, nonché fra loro stessi e le popolazioni (dato che le decisioni e la loro attuazione hanno bisogno di consenso), i sociologi scrutano, al contrario, le divergenze e le contraddizioni (dato che il valore euristico del postulato delle differenze è di gran lunga superiore a quello del postulato delle somiglianze: vedi capitolo 10). I professionisti dello sviluppo si appellano alla "buona volontà" delle popolazioni "beneficiarie" in nome della propria buona volontà; i ricercatori delle scienze sociali non danno per scontata né l'una né l'altra.

4. Esistono malintesi anche al livello delle aspettative di ruolo: mentre i professionisti dello sviluppo considerano *a priori* l'esperto un alleato o un prestatore di servizi, quest'ultimo sviluppa spesso un punto di vista critico e distaccato rispetto ai progetti con cui gli sviluppatori si identificano. Di più, i professionisti dello sviluppo sono per lui un oggetto di studio. L'esperto insiste, infatti, sulla necessità di adottare una prospettiva che includa nel campo dell'osservazione tanto gli sviluppatori quanto gli sviluppati.

5. Infine, le scienze della società da un lato e i mestieri dello sviluppo dall'altro sono retti da sistemi di norme e di valori professionali di natura diversa. Le procedure di riconoscimento sociale dei ricercatori sono legate alle loro pubblicazioni e alle relazioni che intrattengono con i pari; essi beneficiano di una considerevole autonomia e lavorano in una prospettiva di lunga durata. Definire l'identità professionale degli sviluppatori è più problematico (e lo status di espatriato aumenta quest'incertezza); i criteri che regolano le carriere non dipendono affatto dalla qualità del "prodotto"[2] e sfuggono a ogni trasparenza; il tempo a disposizione è poco e la distinzione fra quanto dipende dai sistemi di vincoli e quanto rinvia a un reale margine di manovra sembra particolarmente difficile da fare.

Una collaborazione fra attori sociali appartenenti a due mondi tanto diversi non è quindi affatto scontata, per quanto indispensabile possa sembrare. Di fronte a questo problema ricorrente sono possibili diverse soluzioni. Potremmo descriverle nella forma di quattro "modelli" (riprendo qui l'analisi di Boiral, 1985). Due di questi possono essere respinti, anche se sono i più comuni.

Il primo è quello della divisione in compartimenti. I ricercatori delle scienze sociali e gli operatori dello sviluppo non entrano veramente in relazione. I loro contatti sono solo retorici (il termine collaborazione viene ripetuto come una formula incantatoria,

2. Jean-Pierre Jacob mi suggerisce al riguardo la seguente formula: "Lo sviluppo è l'imprenditoria senza rischi". Potremmo precisare, nello stesso spirito, che gli sviluppatori sono imprenditori che fanno assumere i rischi agli sviluppati. Quanto ai ricercatori, essi non hanno in genere alcuna esperienza personale né dell'imprenditoria né del rischio.

ma non produce alcun effetto concreto) o finanziari (vengono commissionati studi che non verranno utilizzati, o che non sono utilizzabili). I ricercatori restano all'interno del loro guscio istituzionale e delle loro logiche accademiche. Gli operatori li ignorano o ignorano il loro lavoro. Questa, purtroppo, è la situazione più frequente, benché non sia di certo la più auspicabile.

Il secondo modello è quello della sudditanza. Il ricercatore viene assunto al servizio dell'operatore, il quale gli impone i propri termini di riferimento, strumentalizzandolo. Uffici studi e consulenti diventano così dispositivi interni alla configurazione dello sviluppo. Numerosi ricercatori africani nell'ambito delle scienze sociali, per ragioni legate soprattutto alla disintegrazione dello stato e della ricerca pubblica, vengono così fagocitati dal mercato delle *expertises*.

RICERCA-AZIONE?

Un terzo modello è oggi in fase di espansione, perlomeno a parole. In qualche modo, esso intende fondere i due ruoli di ricercatore e sviluppatore, come mostrano bene i nomi che, di volta in volta, si attribuisce: ricerca-azione, ricerca-sviluppo, ricerca partecipativa. Che si tratti davvero, come sostengono i suoi fautori, di una rottura epistemologica capace di conciliare conoscenza e azione sulle macerie del positivismo? Che si tratti davvero di un pilotaggio della ricerca da parte dei contadini, e con i contadini, capace di mettere il ricercatore al servizio del popolo? Non la penso esattamente così.

Differenti correnti contemporanee nate dalla ricerca agronomica intendono, e non senza motivo, rompere con i modelli verticali e frequentemente autoritari che caratterizzano la relazione fra ricerca tropicale classica nelle stazioni agronomiche e progetti di sviluppo rurali, e mirano a ristabilire un dialogo con i gruppi locali di contadini. Ma le difficoltà sollevate dalla collaborazione fra ricerca e sviluppo non scompaiono come per magia per il semplice fatto che si dichiara l'intenzione di abolire la frontiera che le separa. Le retoriche, con le loro formule incantatorie, più o meno corredate di schemi, diagrammi metodologici o dichiarazioni programmatiche non bastano. E questo per una ragione

fondamentale, che ho appena sottolineato: le logiche della conoscenza e quelle dell'azione sono tutt'altro che identiche. Ciò non vuol dire, come è ovvio, che ciascuno debba restare a casa propria, né che i ricercatori non possano essere a loro volta implicati nell'azione pratica dello sviluppo. Ma ogni tentativo di combinare questi due ruoli, sia attraverso uno stesso individuo (che diventa al contempo ricercatore e decisore) sia all'interno di una stessa istituzione o organizzazione (associando in uno stesso progetto ricercatori e decisori) esige il rispetto dei vincoli che sono propri di ciascuno di questi ruoli. Possiamo anche dire così: *ogni ricerca-azione deve sottoporsi simultaneamente alle regole della ricerca e a quelle dell'azione, o sarà solo una cattiva ricerca o una cattiva azione.*

La ricerca-azione dal lato della ricerca

In quanto processo di conoscenza, la ricerca-azione presenta le stesse esigenze metodologiche ed epistemologiche di ogni altra ricerca. Prendiamo, per esempio, il rapporto fra "partecipazione" (collaborare con i contadini) e "analisi" (studiare i contadini): la necessità e la difficoltà di collegare queste due dimensioni non sono caratteristiche specifiche della ricerca-azione, e neppure, più in generale, un problema suscitato dal rapporto fra ricerca e azione. Si tratta di un problema classico della ricerca *tout court* o, più esattamente, di un vincolo presente in ogni prolungata ricerca sul campo. L'etnologia, a partire da Malinowski, predica "l'osservazione partecipante". L'osservatore, sia esso un antropologo o un agronomo, si vede attribuire, lo voglia o meno, un posto nel sistema di ruoli della società locale. Non esiste un'osservazione dall'esterno e silenziosa. L'osservatore diventa parte di ciò che osserva. E, inversamente, le persone studiate co-producono l'indagine e tentano di orientarla a loro modo. Ogni ricerca sul campo di tipo antropologico o sociologico è un'interazione fra il ricercatore (o i ricercatori) e le popolazioni.

È da molto tempo che l'epistemologia positivistica classica è stata screditata nella socioantropologia, che si è rinunciato alla verificabilità, che si è affermata l'impossibilità di un'osservazione indipendente dalle condizioni di osservazione. A questo proposito, la ricerca-azione non può pretendere di costituire una rottura

epistemologica... sarebbe come sparare alla Croce Rossa. Il fatto di riconoscere che il ricercatore, in un modo o nell'altro, è implicato nella società che studia (anche solo a titolo di "straniero simpatizzante") non è una novità. Ma ciò non dispensa affatto dal controllo metodologico. Al pari delle indagini quantitative, anche le indagini "qualitative", condotte mediante interazioni prolungate con i contadini, hanno le proprie distorsioni. *La "partecipazione" del ricercatore induce evidentemente distorsioni personali e soggettive, che i saperi pratici della socioantropologia hanno il compito di ridurre al minimo, di controllare o anche di utilizzare.*

Una stretta collaborazione con chi prende le decisioni, o con gli attori contadini, non permette di sottrarsi alla necessità di questa vigilanza. Al contrario, la prospettiva di dover concludere o "indirizzare" un ricerca tenendo conto di obiettivi definiti da altri – o con gli altri – non fa che aggiungere nuovi vincoli invece che eliminarli: vincoli sulla delimitazione dell'oggetto, sul tempo e sulla scrittura (rispettivamente, più circoscritto, più breve e più accessibile di quanto la ricerca non sia abituata).

Questi nuovi vincoli possono anche spaventare alcuni ricercatori, e a mio parere a torto. Ma chi non si lascia spaventare non dovrebbe per questo rinunciare al proprio *savoir-faire*, o abbassare la guardia metodologica. Il problema posto dai cosiddetti metodi di ricerca partecipativi non consiste nel fatto che intendono assoggettarsi ad alcuni vincoli supplementari relativi al tempo e alla delimitazione dell'oggetto. Questo fa parte delle normali regole del gioco. Il problema, piuttosto, è sapere se l'appello alla partecipazione non serva a dimenticare altri vincoli, altrettanto indispensabili, che sono poi quelli che conferiscono rigore e validità a una ricerca sul campo "qualitativa", a prescindere dalla sua durata e dal suo oggetto. Sono accettabili, affidabili, plausibili i risultati che producono queste indagini standardizzate, per mezzo degli "strumenti" che si danno (vedi RRA-MARPP)?

La ricerca-azione in quanto azione

La ricerca-azione, se prende la forma di intervento, subisce gli stessi effetti degli altri tipi di intervento compiuti dagli operatori dello sviluppo. Ogni azione di sviluppo rurale, come sappiamo, viene necessariamente "deviata", fatta propria, disarticolata,

reinterpretata dai diversi segmenti della società contadina cui si rivolge. Per quanto un progetto di sviluppo intenda essere "partecipativo", esso è soggetto ai due "principi" che reggono le interazioni con le popolazioni in occasione di ogni intervento esterno: il principio di "selezione" e il principio di "deviazione" (vedi capitolo 7). Ma questo vale anche per la ricerca partecipativa: i contadini usano le opportunità e le risorse recate dai ricercatori "selezionando" quanto va a loro vantaggio, e per scopi diversi da quelli che i ricercatori si aspetterebbero. La scomparsa dei confini fra i ruoli dei ricercatori, dei contadini e dei tecnocrati è un'illusione da cui, in ogni caso, i contadini sono al riparo.

Resta da considerare un quarto modello, quello che, nella scia di Boiral, preferisco. È il modello contrattuale, quello per cui ricercatori e operatori si accordano per definire una zona nettamente circoscritta di interazione e collaborazione, senza rinunciare alla loro identità specifica. Le due parti negoziano insieme i termini di riferimento di una ricerca mediante il confronto, in un ambito preciso, delle rispettive logiche. Ciò non ha nulla di straordinario o di rivoluzionario: è precisamente quanto è stato fatto in passato ogni volta che ha potuto instaurarsi – senza rulli di tamburo né squilli di tromba, ma all'insegna del buon senso – una collaborazione fra operatori e ricercatori.

Possiamo, tuttavia, spingerci un po' oltre e suggerire alcune zone di interazione preferenziali? Mi limiterò a tre esempi: la formazione, le derive e la ricerca.

LA FORMAZIONE DEGLI AGENTI DELLO SVILUPPO

Occorre sottolineare il ruolo formativo che i socioantropologi possono svolgere nei confronti di operatori e agenti dello sviluppo sul campo. Effettivamente, la ricerca etnologica cerca di comprendere i problemi dal punto di vista degli interessati, considerati non un tutto omogeneo ma un insieme differenziato. È proprio questo che un agente (come, del resto, un tecnico, un agronomo o un economista dello sviluppo) non conosce spontaneamente. Occorre un certo lavoro, un certo metodo, un certo apprendimento. Ed è una parte di questo lavoro, di questa competenza e di questo apprendimento che sarebbe opportuno trasferire dalle cerchie degli etnologi di professione agli agenti dello sviluppo. Tale adattamento/operativizzazione/semplificazione dell'indagine etnologica a scopo di formazione (piuttosto che di ricerca) implica dunque una parziale rottura con l'etnologia accademica, che non concepisce l'indagine etnologica se non come strumento di ricerca nelle mani di ricercatori formati nelle università, distaccati dalle contingenze dell'azione e dalla pressione del tempo. Di più, l'etnologia accademica tende a ignorare le problematiche del cambiamento e ne disprezza spesso gli agenti.

Questo implica, simmetricamente, una rottura anche rispetto alla pratica di alcuni operatori dello sviluppo che chiamano "sociologia" i loro stereotipi sulle società locali: gli strumenti che permettono di conoscere il mondo rurale africano implicano lavoro e competenza, e non hanno niente a che vedere con i concetti "deboli" (l'ascolto, i bisogni, la partecipazione), con l'ideologia "contadinista" e con le idee *passe-partout* di cui si servono alcuni sviluppatori per far credere di tenere conto delle società locali senza darsi la pena di conoscerle veramente.

Uno dei vantaggi di questa competenza antropologica minima di cui si vorrebbero dotare gli agenti dello sviluppo è metterli in guardia contro i cliché e gli stereotipi sulle società contadine, che purtroppo saturano il mondo dello sviluppo (vedi capitolo 3). In genere, non ne sono immuni neppure gli agenti dello sviluppo sul campo, malgrado la loro "autoctonia". Fornire agli agenti dello sviluppo una vera e propria competenza in materia di indagine etnologica, una competenza certo un po' "artigianale" ma pur sempre reale, è un modo di aiutarli a uscire dallo sproloquio ideologico o morale che in genere si ritiene capace, da solo, di mettere l'agente "al servizio del popolo" o "all'ascolto dei contadini"...

Un altro vantaggio del fatto di dotare gli agenti dello sviluppo di una formazione adeguata all'indagine socioantropologica è "invertire il senso di marcia" per quanto riguarda le loro relazioni con i contadini. In effetti, la formazione che gli agenti hanno ricevuto ignora o rafforza gli handicap che già limitano la loro comunicazione con le popolazioni locali.

– Il retaggio dei metodi coloniali, come nel caso dell'amministrazione postcoloniale, ha generato un atteggiamento di disprez-

zo nei funzionari e un atteggiamento di diffidenza nei contadini; l'uno e l'altro si sono radicati e si alimentano a vicenda.

– Anche se di origine contadina, un agente di sviluppo ha necessariamente frequentato la scuola: si è dunque allontanato dai campi o dal villaggio nel momento stesso in cui, normalmente, inizia l'apprendimento in famiglia, e pertanto non possiede i saperi popolari, ai quali ha piuttosto voltato le spalle.

– I metodi classici di formazione professionale non preparano gli agenti dello sviluppo a lavorare con i contadini in quanto mediatori fra due sistemi di sapere, ma inculcano loro un'"antipedagogia" basata sulla convinzione che coloro ai quali si rivolgono siano ignoranti.

– I "nuovi" tipi di formazione, che intendono opporsi ai metodi gerarchici e pedagogici tradizionali, si avvalgono di tecnologie di comunicazione (finalizzate a "sensibilizzare", "animare" o "coscientizzare" le popolazioni) che scivolano spesso – nonostante vantino un approccio non dirigista, basato sulla partecipazione e sull'autoformazione – verso forme di manipolazione che nascondono una scarsa stima delle popolazioni (benché le retoriche ideologiche che caratterizzano questi tipi di formazione tendano a riabilitarle).

Di qui l'importanza di insegnare agli agenti dello sviluppo a trasformarsi temporaneamente sul campo in allievi dei contadini: perché è proprio questo il principio dell'indagine etnologica. E ciò non potrà che aiutarli a svolgere meglio la funzione di mediazione "incorporata" nella loro stessa missione (vedi capitolo 9).

LE DERIVE

L'adattamento alle "derive" può essere parte della formazione impartita agli agenti dello sviluppo. Più in generale, la supervisione delle "derive" pare essere uno spazio privilegiato di collaborazione fra la socioantropologia e le istituzioni dello sviluppo. Riprendiamo dunque tale questione delle "derive" (vedi capitolo 7). Ogni progetto di sviluppo è una specie di scommessa sul comportamento degli attori sociali coinvolti. Ora, se gli studi sociologici

preliminari all'attuazione di un progetto (supponendo che siano seri e se ne tenga conto: due condizioni, queste, che non sono sempre soddisfatte...) possono evitare alcune scommesse particolarmente stupide (di cui la storia dello sviluppo è costellata), non possono in alcun caso prevedere magicamente il futuro, e cioè eliminare il rischio.[3] A causa della diversità delle logiche specifiche delle molteplici categorie di attori sociali che si confrontano intorno a un'operazione di sviluppo, a causa della diversità delle poste in gioco e della diversità dei sistemi di vincoli locali (prodotti tanto dall'ambiente quanto dalla storia), si delinea una tale profusione di variabili che diventa impossibile prevedere le strategie effettive.

Nondimeno, dal punto di vista degli operatori dello sviluppo occorre ridurre il più possibile la portata di tale scommessa. Questi ultimi chiedono infatti alle scienze sociali – cosa del tutto naturale – il massimo grado possibile di predittività. Che le scienze sociali sappiano solo rispondere che "le cose sono molto più complesse di quanto non si creda" non è affatto soddisfacente per un capoprogetto il quale, per definizione, vuole limitare le "derive" della sua operazione. L'utilizzo della socioantropologia deve permettere, dal punto di vista delle istituzioni dello sviluppo in quanto "organizzazioni", di migliorare le capacità di regolazione del sistema d'azione messo a punto e di ridurne le incertezze (vedi Friedberg, 1993).

Dunque, ogni problema ruota intorno al posto assegnato alle "derive". Si tratta di conseguenze normali di interazioni largamente imprevedibili? Oppure di effetti indesiderati e nocivi da cui occorre guardarsi? All'interno della configurazione dello sviluppo, queste "derive" sono il più delle volte imputate tanto agli sviluppati quanto agli sviluppatori.

1. Nel primo caso ("è colpa degli sviluppati"), lo scarto fra gli "interessi" dei contadini – perfettamente conosciuti dagli autori del progetto – e le "incomprensioni" di cui questi danno prova deve essere colmato. E non ci sono che due mezzi per farlo: la coercizione o l'informazione. Oggi la coercizione è diventata illegittima (per quanto in diversi campi, come quello ambientale – vedi le multe degli Uffici di Acque e Foreste – venga ancora uti-

3. L'idea che una conoscenza etnologica preliminare delle società locali potrebbe impedire il fallimento dei progetti è un'illusione (vedi Dozon, 1991, p. 14).

lizzata); d'altronde, è sempre stata inefficace di fronte alla molteplicità di livelli decisionali (non si può mettere un gendarme dietro ogni contadino). Resta dunque l'informazione. E non ci si stupirà, allora, di come prosperi nella configurazione dello sviluppo contemporanea (vedi il ricorso crescente a specialisti in IEC – Informazione Educazione Comunicazione – dotati di tecnologie pedagogiche standard più o meno diversificate ma accomunate da un'ignoranza abbastanza generalizzata sui sistemi di pensiero e di azione popolari e locali). La via largamente seguita, quindi, è quella che intende promuovere una divulgazione perfezionata, una pedagogia controllata, una migliore comunicazione.

2. Nel secondo caso ("è colpa degli sviluppatori"), si attribuiscono le "derive" di un intervento di sviluppo all'assenza di studi preliminari, al fatto che non siano state prese in considerazione le realtà locali, a una cattiva definizione degli obiettivi, a una supervisione inadeguata, alla pesantezza delle procedure imposte dai finanziatori, all'incompetenza o alla venalità dei coordinatori nazionali, all'etnocentrismo degli esperti stranieri e via di seguito.

Tutti questi fattori non sono certo assenti, e neppure trascurabili. Ma la ricerca di un capro espiatorio (con il suo corollario, la ricerca di una soluzione miracolo) non risolverà mai il problema delle "derive". Esse vengono generalmente percepite – secondo me a torto – come sconfitte. Tuttavia, sono inevitabili e, in un certo senso, indispensabili. *Quello della "deriva" è un problema normale, e volerlo eliminare sarebbe un'illusione. Si tratta di un prodotto necessario e non intenzionale della complessità delle variabili in gioco nelle reazioni di un ambiente sociale a un intervento determinato dall'esterno.*

Possiamo dunque pensare che il miglior uso del socioantropologo nel contesto di un'azione di sviluppo sia chiedergli di valutare l'ampiezza, la natura e le possibili ragioni di queste "derive" o, detto altrimenti, di assicurare la *supervisione* degli interventi.[4]

4. Questo era stato anticipato da Gentil e Dufumier, parallelamente a una critica delle metodologie agroeconomiche classiche: "Le metodologie della maggior parte dei sistemi di supervisione-valutazione si basano su un insieme di semplificazioni implicite che rendono praticamente impossibile la comprensione dell'ambiente sociale rurale e dei reali meccanismi decisionali relativi ai progetti" (Gentil, Dufumier, 1984, p. 31).

Non si tratta forse dell'ambito strategico d'intervento della socioantropologia rurale in quanto aiuto all'azione? In effetti, la descrizione, la comprensione e l'interpretazione delle diverse derive subite dagli interventi di sviluppo possono permettere a tali interventi di aggiustarsi e adattarsi a loro volta alle selezioni e alle deviazioni operate dalle popolazioni, favorendo così le dinamiche locali, le quali possono essere, a seconda dei casi, reattive o endogene. Ciò presuppone, da parte delle istituzioni di sviluppo, due condizioni:

- che i progetti vogliano veramente essere informati sulle derive che subiscono e che predispongano meccanismi di *feed-back*;
- che i progetti ritengano necessario, a questo scopo, ricorrere a un'*expertise* socioantropologica indipendente e professionalmente competente.

Vero è che queste condizioni sono raramente soddisfatte. Senza dubbio, il principale problema risiede nella capacità delle strutture d'intervento di tenere conto delle derive per adattarvisi e trasformarsi a loro volta. Troppo spesso i pesanti meccanismi istituzionali, politici, ideologici, finanziari, contabili e burocratici sembrano allearsi per relegare nel mondo dei sogni l'ipotesi di strutture d'intervento che integrino l'aggiustamento come principio di funzionamento. I meccanismi dell'aiuto allo sviluppo e le esigenze dei finanziatori sono tali da privare la maggior parte dei progetti di tale flessibilità (in questo campo come in altri, le ONG non fanno affatto meglio: vedi i tre esempi analizzati da Mathieu, 1994).

Esiste, tuttavia, qualche esempio di *success story*: pensiamo a quel programma di promozione del traino animale (buoi) che, a partire dall'analisi delle "deviazioni" che aveva indotto nel corso della sua attuazione (il credito veniva in realtà utilizzato dai contadini per la produzione di carne), è stato riconvertito in un programma di sostegno all'ingrassamento del bestiame (vedi Yung, 1985). Non sarà che, talvolta, esistono progetti di sviluppo relativamente "aperti", in grado di autocorreggersi e di migliorare gradualmente, flessibili, capaci di reagire a un *feed-back* e di tener conto delle reazioni dell'ambiente sociale? Progetti, dunque, meglio attrezzati per affrontare le loro inevitabili derive?

Possiamo in ogni caso sperare che questo ruolo di *supervisione-valutazione, al fine di proporre un adattamento dei progetti di*

sviluppo alle derive subite a causa dei loro clienti, possa suscitare un interesse crescente presso le istituzioni dello sviluppo. È un'ambizione che può sembrare modesta per la socioantropologia dello sviluppo. Ma, dopotutto, non sarebbe tanto male contribuire a far sì che i progetti di sviluppo considerassero gli effetti indotti dalle proprie interazioni con le popolazioni locali, e si trasformassero di conseguenza.

Ma tutto questo dipende dalla ricerca.

LA RICERCA

Sottolineare l'esigenza di un maggior numero di indagini socioantropologiche è una retorica obbligata della nostra professione, alla quale sono il primo a piegarmi. Si tratta di convincere gli sviluppatori che sono loro necessari studi di socioantropologia dello sviluppo, oppure di lamentare il fatto che non ne abbiano ancora capito la necessità.

Le reazioni di numerosi operatori dello sviluppo illustrano chiaramente, in effetti, i malintesi che proliferano intorno alla nozione di indagine. Da un lato, si constaterà che di "analisi dei problemi" in "identificazione dei bisogni", di "indagine-azione" in "ricerca-partecipazione", gli "studi" s'impilano sugli scaffali, che le "valutazioni" si moltiplicano, che le "indagini di *milieu*" fioriscono... E se ne vorrebbero pure di più! Altri pensano invece che le indagini sul campo siano esattamente ciò che già fanno, senza alcun aiuto da parte dei socioantropologi e senza averli dovuti aspettare. E pensano che la conoscenza del contesto sociale non abbia affatto bisogno di tali specialisti: "Noi siamo all'ascolto da un bel pezzo, e il metodo che abbiamo messo a punto dà già grande rilievo alla scoperta della cultura locale...".

Ma c'è indagine e indagine, questo è il problema. Qui ne distingueremo tre tipi.

1. Per molti, "indagine" significa questionari e cifre. Diciamolo subito: questo tipo di ricerca pone enormi problemi nei paesi del Sud e nel mondo dello sviluppo. Le domande suggeriscono in genere le risposte, sono spesso mal poste, mal tradotte, mal interpretate, e le risposte sono spesso distorte, truccate, ambigue.

Certo, in Africa esistono anche indagini quantitative affidabili (ma sono rare). È questo, spesso, il caso delle indagini demografiche o socioeconomiche (studi sull'evoluzione dei nuclei familiari e delle aziende agricole, rilevazioni dei flussi commerciali). Ma il loro costo resta elevato (poiché i sistemi di rilevazione statistica statali sono poco affidabili e occorre dunque produrre tutti i dati a partire da zero) e il rapporto qualità/prezzo non è sempre così soddisfacente.

Le indagini CAP (Conoscenze, Atteggiamenti, Pratiche) sono più rapide e al tempo stesso raccolgono dati discorsivi. Nel campo delle rappresentazioni, però, la vigilanza metodologica dovrebbe essere persino maggiore, tenuto conto delle innumerevoli distorsioni che possono ipotecare la validità delle risposte. Ora, al contrario, il tipo di domande poste, i modi in cui i questionari vengono somministrati e l'affidabilità delle risposte ottenute sono ampiamente discutibili, soprattutto a causa della mancanza di comprensione dei contesti culturali e della sottovalutazione del problema della traduzione. Peraltro, tanto in epidemiologia quanto in sociologia questo tipo di indagini quantitative rapide prolifera (vedi, per una presentazione leggermente critica, Caraël, 1993 e, per una critica più radicale, Pigg, 1994).

2. Il termine "indagine" può assumere anche un altro significato: quello che si riferisce all'indagine socioantropologica in senso stretto, talvolta chiamata indagine "qualitativa", a base di discussioni approfondite, della cosiddetta osservazione partecipante, di conversazioni più o meno informali, di interviste "libere" o "semidirette", di descrizioni, recensioni ecc. (vedi Olivier de Sardan, 1995). Si tratta dell'indagine etnografica "fondamentale", complessa, lunga, totalizzante, che senza dubbio costituisce il miglior approccio per conoscere a fondo i saperi e le logiche sociali, temi sui quali la sociologia quantitativa non è affatto competente... Ma l'indagine etnologica è difficilmente utilizzabile "intatta" per i progetti di sviluppo. Quanto al tempo e alla competenza professionale che implica, questi sono spesso inappropriati rispetto alle richieste delle istituzioni dello sviluppo.

3. C'è infine un ultimo tipo d'indagine: la perizia dell'esperto. È la "*tournée* sul campo": essa permette ad alcuni funzionari, esperti, consulenti, ricercatori o responsabili di prendere familia-

rità con i problemi e le situazioni, di "farsi un'idea", di mettere sensazioni, parole, volti sui dossier o sulle cifre. È il modo preferito di lavorare degli uffici studi, delle ONG, delle istituzioni internazionali, delle organizzazioni di cooperazione e dei responsabili nazionali (a parte qualche rara eccezione). Queste indagini rispondono effettivamente ad alcune esigenze di valutazione, ma dicono ben poco delle logiche che regolano le reazioni delle popolazioni di fronte alle azioni condotte a loro beneficio. Semplicemente, non sono fatte per questo. Se alcune indagini si arrischiano a produrre stime in questo campo, sarà spesso per confermare idee preconfezionate, in particolare grazie alle doti di messa in scena degli attori locali "consultati": quadri nazionali, "persone di riferimento" o rappresentanti scelti dei beneficiari.[5] Per molti aspetti, la perizia dell'esperto si contrappone a quella socioantropologica.

L'indagine antropologica è fatta di tempo apparentemente perduto (per esempio, per imparare una lingua), di silenzi e di chiacchiere che fanno da contrappunto alle interviste in profondità; gli incontri sono spesso individuali, ripetuti: lì si ottengono risposte complesse a domande semplici... La perizia dell'esperto è fatta al volo, spesso mediante "incontri collettivi", convocando "riunioni di villaggio" in cui numerosi problemi vengono trattati simultaneamente e quindi, necessariamente, in modo superficiale: lì si ottengono risposte semplici a domande complesse... L'indagine antropologica ricercherà le sottili differenze fra saperi, modi d'interpretazione, logiche, e insisterà sulla scarsa probabilità che un operatore esterno colga tali realtà. L'indagine dell'esperto cercherà spesso di confermare opinioni o sospetti, e permetterà di convincersi che è possibile, con poca spesa, "comprendere" i problemi locali.

Vero è che ci sono stati tentativi di sintesi o, in altre parole, tentativi di adattare l'indagine socioantropologica alle esigenze imposte dall'*expertise* o dalle valutazioni (breve lasso di tempo).

5. Buoni esempi di osservazioni antropologiche sulle indagini degli esperti (valutazioni al volo) si trovano in Maman Sani (1994) e in Koné (1994), che mostrano come gli agenti sul campo facciano "ripetere" a "interlocutori contadini" scelti le "buone" parole da dire davanti agli esperti, o come nel caso di "cattivi" discorsi i "traduttori" traducano in modo alquanto bizzarro...

Il più noto e praticato è il *Rapid rural appraisal* (RRA), trasformato in seguito in *Partecipatory rural appraisal* (PRA), che a sua volta è stato sviluppato nel mondo francofono con il nome di *Méthode accélérée de recherche et planification participative* (MARPP). Il metodo RRA-MARPP si basa, in particolare, sulla cosiddetta "tecnica" dei *focus groups*, che altro non è se non il ricorso quasi sistematico a discussioni collettive svolte con gruppi formati sul posto sulla base di un criterio sociale semplice (giovani, donne, studenti ecc.), e sui quali i ricercatori innestano strumenti di lavoro altrettanto semplici (nomenclature, classificazioni, carte elaborate con i membri del gruppo). Una valutazione esaustiva di tali metodologie ibride resta ancora da fare. Nell'attesa, numerosi ricercatori rimangono scettici (vedi Fall, Lericollais, 1992; per una presentazione storica della tecnica del *focus group* e una critica contestualizzata vedi Kratz, 1994). Tuttavia, moltiplicando questo tipo di indagini, le istituzioni dello sviluppo ritengono di ricorrere "finalmente" alle scienze sociali (ma, riconoscono, senza spendere molto), e di disporre "finalmente" dei mezzi per "comprendere l'ambiente sociale locale". Ma pochi ricercatori possono forse trovare – in qualche giorno, con l'aiuto di alcuni strumenti metodologici semplificati e senza avere una profonda competenza socioantropologica – informazioni pertinenti sul contesto sociale, politico, economico, culturale in cui si inserisce un progetto? I malintesi, dunque, sono tutt'altro che chiariti: abbiamo, da una parte, una metodologia RRA-MARPP ispirata vagamente alla socioantropologia – ma, di fatto, sviluppata nella forma di kit – che propone studi collettivi e standardizzati svolti in periodi di tempo estremamente ridotti e che è scarsamente stimata dai ricercatori professionisti; dall'altra parte, abbiamo la "vera" indagine socioantropologica, con le sue problematiche astratte, i suoi scrupoli o stati d'animo metodologici e la sua lunga, troppo lunga durata...[6]

Possiamo dunque immaginare o sperimentare altre soluzioni. Ne prediligeremo tre.

6. Vedi gli articoli pubblicati in *Bulletin de l'APAD* 7 e 8 (1994), che offrono un resoconto degli incontri tenuti a Bamako nel gennaio 1994, dedicati al rapporto fra scienze sociali ed *expertise*.

– Il ricorso, in veste di "esperti" (per valutazioni relativamente brevi), a socioantropologi che, nel tempo, si sono specializzati su una regione oppure su un tema: è un modo per combinare una conoscenza profonda precedentemente acquisita in un contesto di "ricerca" con i vincoli di tempo e di definizione dell'oggetto che caratterizzano il contesto dell'"azione" delle istituzioni dello sviluppo.

– La definizione congiunta degli argomenti delle ricerche di dottorato da parte degli operatori dello sviluppo, da un lato, e dei dottorandi e dei loro relatori, dall'altro. Essa deve sfociare in una messa a disposizione, da parte delle istituzioni dello sviluppo, dei mezzi della ricerca sul campo per i dottorandi impegnati in temi di socioantropologia dello sviluppo.

– Una combinazione di indagini individuali e collettive, di indagini a medio e breve termine, come quelle descritte nel capitolo 10 (modello ECRIS).

La nostra posizione è chiara: studi raffazzonati condotti da socioantropologi mal formati e con metodologie "pronte all'uso" non saranno mai un buon aiuto per l'azione. Solo una formazione "fondamentalista" di alto livello e sostenuta da una vera esperienza di ricerca sul campo di lungo termine permetterà di adattarsi alle esigenze specifiche (e legittime) dell'*expertise* (soggetto e tempo limitati) senza compromettere la serietà scientifica. La socioantropologia non può essere "applicata" o applicabile se non quando è di buona qualità.

Evidentemente, queste poche riflessioni frammentarie non possono esaurire la sfera delle relazioni fra la socioantropologia e gli attori dello sviluppo. Anzi... Così, per esempio, non sono stati affrontati, in quest'opera, gli innumerevoli problemi di tipo "politico", etico o deontologico. Ma essi sono chiaramente al centro di ogni dibattito sui rapporti fra conoscenza e azione. Mi sono assunto il rischio di non prendere in esame tali questioni di proposito, non per disinvoltura, ma proprio a causa della loro complessità e della loro carica simbolica ed emotiva, che rendevano impossibile un semplice *excursus*.

Piuttosto che pretendere di dare risposte a questioni che spes-

so risposte non ne hanno, piuttosto che proporre soluzioni miracolo in un ambito in cui l'esperienza ha ampiamente dimostrato che non esistono, mi è parso preferibile considerare solo alcuni semplici e fondamentali livelli di possibile collaborazione fra socioantropologia e operatori dello sviluppo, definiti a partire dalle specifiche competenze della nostra disciplina e compatibili con l'obiettivo "operativo" modesto e minimo che è stato delineato all'inizio del libro: contribuire a migliorare la qualità dei servizi che le istituzioni dello sviluppo propongono alle popolazioni.

Ovviamente, è possibile considerare questo problema in modo diverso e più ambizioso: sono forse in grado i socioantropologi, comunicando i risultati delle loro ricerche alle popolazioni (è possibile immaginare diverse procedure di "restituzione"), di aiutare queste ultime a negoziare meglio con le istituzioni dello sviluppo? È chiaro: tale inversione di prospettiva è molto seducente. Ma per comprendere fino a che punto questo problema sia complesso, basterà porsi alcune domande del tipo: di fatto, di quali segmenti di popolazione si tratta? Chi si pone come "rappresentante" di queste popolazioni? Quali sono gli "interessi" locali con i quali il socioantropologo si allea?

Altri studiosi, dotati in quest'ambito di un'esperienza di cui io sono privo, e che hanno condotto indagini sugli effetti di tali approcci nei luoghi in cui sono stati tentati, potranno forse produrre dati illuminanti. Questo non è che uno dei molteplici cantieri che attendono la socioantropologia dello sviluppo.